ANTIKE HEILUNGSWUNDER

Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer

von

Otto Weinreich

Property of
CBPac
Please return to
Graduate Theological
Union Library

Gießen 1909
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

3L
R5
R38
v.8;1

OC
R279
v.8:1

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

begründet von

Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**

herausgegeben von

Richard Wünsch und **Ludwig Deubner**

in Königsberg i. Pr.

VIII. Band 1. Heft

LIBRARY

DEM ANDENKEN

AN

ALBRECHT DIETERICH

ΔΕΞΟ ΜΑΚΑΡ ΠΡΟΦΡΩΝ

Dem Manne, dem dies Buch am meisten und das Beste verdankt, sollte ich es nicht mehr in die Hand geben können. Wenn es nun dem Andenken seines Namens gewidmet wird, so ist das nur ein geringer Ausdruck der Liebe und Dankbarkeit, die ich Albrecht Dieterich, meinem Lehrer, schulde.

Nächst ihm gebührt den Herausgebern dieser Versuche Dank, insonderheit Richard Wünsch, der die ganze Mühe der Korrektur mit mir teilte und die Arbeit durch mancherlei Besserung und Hinweis förderte.

Endlich danke ich meinem einstmaligen Lehrer Dr. August Marx in Karlsruhe für freundliche Unterstützung bei der Revision der Bogen und für manchen sachdienlichen Wink.

Vorwort

Ich bin der Ansicht, daß die Mirakel einer eben so großen Gesetzmäßigkeit unterliegen wie alle andern Dinge, ob wir gleich das Gesetz nicht schauen.
Björnstjerne Björnson.

Es lag nicht in meiner Absicht, antike Heilungswunder in möglichst vollständiger Sammlung vorzulegen, sondern ich wollte an einzelnen Typen den Formen nachgehen, in denen sich der Wunderglaube äußert. Zum Gegenstand meiner Untersuchungen habe ich drei Gruppen gewählt, die mir sowohl im Hinblick auf ihre Stellung im antiken, wie im Wunderglauben der Zeiten überhaupt, eine eingehendere Behandlung wohl zu verdienen scheinen: wunderbare Heilungen durch die Hand allein, im Traum, durch wundertätige Bilder. Ganz besonders die erste Gruppe. Denn die Vorstellungen von der Heilkraft der Handauflegung (oder umfassender: von der Wundermacht der Hand) finden sich, man kann sagen, bei allen Völkern, in allen Zeiten[1]. Wo geschichtliche Zusammenhänge ein Volk mit dem andern verbinden und von einer Zeit zur andern hinüberführen, da mögen diese Vorstellungen

[1] Belege hierfür gebe ich gelegentlich, jedoch (weil durchweg das Griechisch-Römische im Vordergrund stehen sollte) sparsam und zu allermeist in den Anmerkungen. Manches gedenke ich späterhin weiter ausbauen zu können. Vieles, was nahe lag, ist nicht verzeichnet, so vor allem die sich aufdrängenden Neutestamentlichen Wunderberichte. Zu vergleichen, Ähnlichkeit und Verschiedenheit zu prüfen, ist hier ja ein jeder in der Lage — über Abhängigkeit oder Unabhängigkeit hüben wie drüben mögen Berufenere entscheiden.

großenteils überkommen sein. Doch möchte ich dies Weitergeben und Vererben nicht zu hoch einschätzen: sicherlich entstehen gerade in diesem Gebiet gleiche Formungen des Glaubens auch spontan, auf Grund gemeinsam gegebener Voraussetzungen menschlichen Denkens, aus dunklen Empfindungen heraus oder wirklichen (wenngleich unbegreiflichen) inneren Erlebnissen. Fürwahr eine gewaltige Kluft scheidet primitive Äußerungen des Glaubens an die Zauberkraft der berührenden Hand von einem tief empfundenen Bekenntnis, wie etwa Theodor Storms „Schließe mir die Augen beide mit den lieben Händen zu! Geht doch alles, was ich leide, unter deiner Hand zur Ruh!" — weitab voneinander liegen jene antiken Vorstellungen vom Überströmen geheimnisvoller Kräfte aus dem geweihten Stein in die berührende Hand, die dann magischer Wirkung fähig ist[1], von verwandten Gedanken eines Dichters unserer Tage[2] — ein weiter Weg ist es von dem furchtsamen Mann aus dem Volk mit seiner Angst vor der bösen, todbringenden Hand eines Gespenstes bis etwa zu François Millet, der den „Tod und Reisigsammler" schuf — und doch verbindet Ein Gemeinsames all diese so weit auseinander liegenden Äußerungen. Sie alle sind Ausflüsse einer tief im menschlichen Vorstellen begründeten Anschauungsweise, die dem abergläubischen wie religiösen, dem mystischen wie künstlerischen[3] Empfinden gleichermaßen als Ausdrucksform zu dienen vermag.

---

[1] Unten S. 64f.

[2] Ich meine Anfang und Schluß der „Schlaflosen Nächte" in Hesse's „Hermann Lauscher". Es heißt da (S. 115): „Kennt ihr die Muse der Schlaflosigkeit? Die bleiche, wachsame, die an einsamen Betten sitzt? — An meinem einsamen Bette saß sie lange Nächte lang, sie legte mir die geschmeidige, kranke Hand auf die Stirn" . . . (S. 144): „Und auch in meiner Hand und auf meiner Stirn ruht deine Rechte nicht vergebens, auch von mir geht der leise Strom eines eigenartigen und feinen Lebens in sie über. Sie wird, wenn niemand mehr von mir weiß, auf andern Stirnen liegen, andere Schultern berühren, und in ihrer Berührung wird mit allen tausend andern auch meine Schönheit, Krankheit und Kunst verewigt und tätig sein."

[3] Über Michelangelos vergeistigte Auffassung und Darstellung von Adams Erschaffung auf dem Deckengemälde der sixtinischen Kapelle lese

Wie im Umfang dieses Vorstellungskreises neben dem Glauben an die heilende Macht der Hand auch der an ihre Schadenkraft sich findet, so muß auch sonst neben das Heilwunder das Strafwunder gestellt werden. Gerade daß beide in ihren Formen so ähnlich sind, ist für die Art des menschlichen Denkens wichtig; hier herrscht auffallende Gleichmäßigkeit [1].

So wenig wie eine Betrachtung über Heilwunder an sonstigen Äußerungen des Wunderglaubens vorübergehen kann, darf gelegentliche Berücksichtigung verwandter Dinge im Gebiet des Zauberglaubens vermieden werden. Rechnet doch auch die antike Aretalogie den Glauben an Zaubermittel durchaus zum Wunderglauben [2]. Und bedienen sich nicht Asklepios sowohl wie Serapis zauberkräftiger Mittel in ihren Heilungswundern? [3] Der Zusammenhang von Wunder- und Zauberglauben zeigt sich besonders deutlich bei den im dritten Kapitel betrachteten Erscheinungen. Wohl ging es da an, die Rolle des Bildes im Amuletwesen und sonstigen Zweigen des Aberglaubens (Liebeszauber, Defixionen u. ä.) nur ganz gelegentlich zu streifen oder überhaupt unberücksichtigt zu lassen; aber die Telesmata durften nicht unbeachtet bleiben, weil sie von gewissen Fällen wunderbarer Heilungen nicht zu trennen sind: nur ein Schritt scheidet hier Wunder und Zauber [4].

Noch ein Wort über den antiken Begriff des Wunders, der vom modernen streng zu scheiden ist. Uns erscheinen Wunder und ein nach unwandelbaren Gesetzen sich vollziehendes Naturgeschehen als Gegensätze. Die Alten dagegen konnten jedes göttliche Handeln als Wunder bezeichnen, auch wenn es in natürlichen Bahnen verlief. Alles was geschah, konnte als Wunder aufgefaßt werden. Die Grenzlinie

---

man Henry Thode, Michelangelo, Kritische Untersuchungen Bd I (Berlin 1908) S. 307 ff. nach. Auch hier führt eine Linie von dem alten Glauben an die zeugende, Leben weckende Hand (unten S. 20 ff.) zu dem Gestus Gott Vaters bei Michelangelo.

[1] Unten S. 55 ff.; 147 ff.

[2] S. unten S. 173 Anm. 3.

[3] S. unten S. 97; 115; 122; vgl. auch S. 90.

[4] S. unten S. 152; 162 ff.

zwischen Wunder und Nicht-Wunder ist in der Antike keine feste, die Entscheidung darüber liegt im Menschen [1].

Die „Gesetzmäßigkeit der Mirakel" liegt nicht in den Erscheinungen außerhalb, sondern im menschlichen Denken und seinen Formen — so möchte ich mir jenes Wort Björnsons, das ich oben anführe, deuten.

Heidelberg im Februar 1909

Otto Weinreich

[1] Raimund Lembert, Das Wunder bei den römischen Historikern (Wissensch. Beigabe z. Jahresbericht d. kgl. Realgymnasiums Augsburg 1904) S. 6.

Inhaltsübersicht

Seite

Vorwort V

Erstes Kapitel: *ΘΕΟΥ ΧΕΙΡ* 1

Erster Abschnitt 1

1. Handaufheben, Handausstrecken, Handüberhalten 1

bei Heilgottheiten: Asklepios' Krankenbesuch 1; Heilung des Theopompos 1; des Aristarchos 4; (literarische Produkte als Weihegaben an Asklepios 4; an Serapis 6; an Heilige 7); Hygieia 8.

bei Geburtsgottheiten: Artemis 9; Eileithyiai der Vasenbilder 9; Xoanon der Eileithyia in Aigion 10; Persephone Cheirogonia 11; Hera Eileithyia 11; Hera Hypercheiria 12.

allgemeiner Schutz- und Segensgestus: 13; Zeus 13; Apollon, Athena, Herakles 13; Asklepios und Serapis als Retter aus dem Sturm des Meeres 14.

2. Handauflegen und Berühren 14

bei Geburtsgottheiten: Eileithyiai 15; Lucina 16; Epione 16; Cheiron 16; Sabazioshände 16; Zeus 18.

bei Heilgottheiten: Epaphos, Zeus Epaphos 18; Zeus als „Anrührer" in der Io-Sage 19; Dionysos Epaphios 27; Asklepios 28; Apollon 35; Telesphoros 36; Athena 36.

allgemein: *ΘΕΩΝ ΧΕΙΡΕΣ* 37.

3. Göttternamen 38

Epaphos 38; Dionysos Epaphios 38.
Cheiron 38; Hera Cheirogonia 38; Hera Hypercheiria 38.

Seite

Dexion 38; Dexione 40; Zeus Hyperdexios 41; Athena Hyperdexia 41; Apollon Hyperdexios 41.
Daktyloi 44.

4. Menschliche Wundertäter 45

Jarbas 46; Apollonios von Tyana 46; Pythagoras 46; Jamblichos 46; Psyller, Marser, Ophiogeneis 47.

5. Sonstige Äußerungen von wunderbarer Macht der Hand 48

Verwandelungen 49; Zeus 49; Apollon 49; Dioskuren 50.

Übertragung von Eigenschaften 51; Asklepios 51; Helena 51; Aphrodite 52; Chariten 52; Eros 53; Nektanebos 53; Demeter 53.

Segnende Kraft der Handauflegung in Gebräuchen des täglichen Lebens 54.

Schadenmacht der Hand im Geburtszauber 57; bei Blendung 57; Krankheit und Tod verursachend 58; Schlag der Gespenster und Heroen 59; Epaphos als Alpdämon, als böser „Anrührer" 61.

Zweiter Abschnitt 63

Handauflegen und Anrühren von seiten des Kranken: Anrühren des Altars 63; des geweihten Steines 65; einer geweihten Säule 65; des mit Wunderkraft begabten Fürsten (Hadrian) 66.

Dritter Abschnitt 67

Zwei weitere Formen körperlicher Berührung:
1. Fußaufsetzen: Pyrrhos 67; Vespasian 68; orientalische und sonstige Parallelen 68; Tritt von Asklepios' Pferd heilt 72.
2. Küssen: Hadrians Knie von einer Kranken geküßt 73; Telesphoros 74; Asklepios 75; Heilkraft der Fürsten 75.

Zweites Kapitel: Traumheilungen 76

Einleitung 76

Glaube an Träume 76; Inkubation 77; Inkubation und Iatrik 77.

Erster Abschnitt: Heilung durch Handlung im Traum 80

1. Typus der großen Traumoperationen 80; Darreichung von Heilmitteln 87; Traumwunder, die Athleten zuteil werden 90.
2. Der Heilgott und die Heilschlange 92; epidaurische Wunder 93;

Seite

Aristophanes Plutos 95; Aristophanes Amphiaraos 99; Kratinos Trophonios 99; epidaurische Wunder 100; *Ἁλικὸς λόγος* 105.

Zweiter Abschnitt: Heilung durch Weisung im Traum 110

1. Wandelungen des Glaubens an Heilträume 110; Iatrik und Mantik 111; Aelius Aristides 112; Apellasinschrift 112; sonstige Heilinschriften 113; Philosophen und Rhetoren, im Traum mit Asklepios verkehrend 113; Inschriften aus dem Asklepieion der Tiberinsel in Rom 115.
2. Isis 117; Isis von Menuthis 117; Serapis 118; religiöse Aretalogie in Serapistempeln 119; sonstige Aufzeichnungen von Heilwundern des Serapis 119; ihre Nachwirkungen bei Aelian 120; vermittelt durch die Literatur *περὶ προνοίας* 124; deren Zusammenhang mit der Wundererzählung 128; stoische und antiepikureische Tendenzen darin 128; *πρόνοια* des Heilgottes und *Πρόνοια* in Epidauros 136.

Drittes Kapitel: Heilende Statuen und Bilder . . . 137

Erster Abschnitt 137

1. Heroenstatuen: Pelichos 137; Toxaris (*Ξένος Ἰατρός*) 139; Neryllinos 140; Alexandros von Abonuteichos 140; Peregrinus Proteus 141; Polydamas von Skotussa 142; Theagenes von Thasos 142.
   Abbild und Urbild 144; Statuenwunder 146.
2. Strafende und heilende Götterbilder: Palladion 147; Athenabild von Siris 149; Apollostatuen gegen Pest 150; Dioskuren 151; *εἴδωλον* (einer *Ἀπαγχομένη*?) in Ephesos (Aelian frg. 88 verbunden mit 49) 152.
3. Kultstatuen: Helena in Therapnai 155; Asklepios in Athen 156; Traumerscheinungen von Götterstatuen 156; bei Kultübertragungen 158.

Zweiter Abschnitt 162

Telesmata errichtet durch Apollonios von Tyana 163; Debborios 164; Libanios 164; Virgil 165; sonstige 166; die eherne Schlange 168.

Exkurse 171

I Totenerweckungen; Wunder bei der Begegnung unterwegs 171

II Doppelheilungen; christliche, indische und antike Wundererzählungen 175

Seite

III Artemidor IV 22 184
IV Blendung und Blindenheilung, Straf- und Heilwunder 189

Anhang I—IV 195
Zur Topik der Wundererzählung 195
I Die Kunst der Ärzte versagt 195
II Die Plötzlichkeit des Wunders 197
III Das *παράδοξον* des Wunders 198
IV Der Wunder sind mehr als man erzählen kann . . 199

Register 202
I Sach- und Namenregister 202
II Stellenregister 208
1. Schriftstellen 208
2. Inschriften 211
3. Textkritisch behandelte Stellen, ergänzte Inschriften 212

ERSTES KAPITEL

ΘΕΟΥ ΧΕΙΡ

ERSTER ABSCHNITT

1

Den attischen Komiker Theopompos heilte[1] Asklepios, indem er an das Lager des Kranken herantretend ihm seine heilende Hand entgegenhielt. Nicht wie sonst so häufig[2] ist diese Erscheinung des Heilgottes ein Traumgesicht — darauf deutet nichts —, sondern als leibhaftig auf der Erde wandelnder *Σωτήρ* zeigt sich Asklepios, wie ihn zu vielen Malen Hellenen und Barbaren einhergehen sahen[3].

So stellt auch die bildende Kunst Asklepios' Krankenbesuch dar; auf einem der attischen Weihreliefs erscheint der

[1] So berichtet Suidas unter *Θεόπομπος*.

[2] Vgl. unten Kapitel II.

[3] Celsus bei Origenes III 24: *Πολὺ ἀνθρώπων πλῆθος Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων ὁμολογεῖ πολλάκις ἰδεῖν καὶ ἔτι ὁρᾶν (τὸν Ἀσκληπιόν), οὐ φάσμα αὐτὸ τοῦτο, ἀλλὰ θεραπεύοντα καὶ εὐεργετοῦντα καὶ τὰ μέλλοντα προλέγοντα.* In Aigai ist, nach Philostratos, Vita Apollonii Tyan. I 7 ein *ἱερὸν Ἀσκληπιοῦ καὶ ὁ Ἀσκληπιὸς αὐτὸς ἐπίδηλος τοῖς ἀνθρώποις.* Zu den *ἐπίγειοι* und *αἰσθητοὶ θεοί* wird der Gott bei Artemidoros II 33 (S. 131, 2 f. Hercher) gezählt. Ähnlich weiß der Rhetor Aristeides von den Asklepiaden zu rühmen, daß sie — weil nicht wie Amphiaraos und Trophonios an den Ort gebunden — überall umherwandeln können (Arist. II S. 318 § 20 f. Keil): *ἀθάνατοι γενόμενοι τὴν γῆν διέρχονται . . . καὶ αὐτοὺς πολλοὶ μὲν ἤδη ἐν Ἐπιδαύρῳ εἶδόν τε καὶ ἔγνωσαν ἐμφανῆ κινουμένους πολλοί τε ἄλλοθι πολλαχοῦ . . . οὗτοι δὲ πανταχοῦ τῆς γῆς διάττουσιν ὥσπερ ἀστέρες, περίπολοι κοινοὶ καὶ πρόδρομοι τοῦ πατρός.* Vgl. auch unten Kapitel II.

Heilgott in ganz entsprechender Weise, wie bei des Theopompos Heilung: „Der Gott ist von links an das Lager des nach rechtshin gebetteten Kranken herangetreten; er ist barfuß, bekleidet mit dem üblichen langen Gewande und hat die Rechte gegen den Kranken erhoben“ [1]. Auch ein anderes Relief, unbekannter Herkunft und unbekannten Aufbewahrungsortes [2], hat man hierhergezogen [3], das Asklepios zu einem liegenden Manne herantreten und in gleicher Geste, wie oben angegeben, seine Hand emporhalten läßt. Daß auch des Gottes Erscheinung bei Theopompos auf einem Relief dargestellt war, sagt uns Suidas ausdrücklich.

L. Ziehen hat nun die Vermutung ausgesprochen, das von Suidas beschriebene Theopomposrelief habe nicht Asklepios' Krankenbesuch, sondern ein Totenmahl dargestellt, bei dem Asklepios „als Schutzgeist des Dichters“ anwesend sei [4]. Aber einen stichhaltigen Grund zu dieser Vermutung hat Ziehen nicht aufgewiesen. Suidas' Bericht zu mißtrauen, ist kein Anlaß; und an dem Tone einer „echt rhetorischen *ἔκφρασις*“ hätte sich Ziehen nicht gestoßen, wenn er bedacht hätte, daß Suidas' Gewährsmann hier ein Mann von der Art Aelians ist. Gleich die ersten Worte weisen auf den Kreis der aelianischen Schriftstellerei (sie werden uns später sehr wichtig werden, vgl. unten Kapitel II); die ganze Darstellung ist wegen der Menge von typischen Zügen ein gutes Beispiel eines Wunderberichtes (Aelian frg. 99 ed. Hercher): *Ὅτι Ἀσκληπιὸς καὶ τῶν ἐν παιδείᾳ ἦν προμηθής. φθόῃ γοῦν Θεόπομπον τὸν Ἀθηναῖον ῥινώμενόν τε καὶ λειβόμενον ἰάσατο, καὶ κωμῳδίας αὖθις διδάσκειν ἐπῆρεν, ὁλόκληρόν τε καὶ σῶν καὶ ἀρτεμῆ ἐργασάμενος. καὶ δείκνυται καὶ νῦν ὑπὸ λίθῳ Θεοπόμπου (πατρόθεν ὁμολογοῦντος αὐτὸν τοῦ ἐπιγράμματος, Τισαμενοῦ γὰρ*

[1] L. Ziehen, Athenische Mitteilungen XVII (1892) S. 235; Abbildung S. 234 Figur 5.

[2] Abgebildet bei Millin *Galérie mythologique* I, Paris 1811, Tafel 32 no. 105.

[3] B. Stark, Archäologische Zeitung 1851 S. 315 ff. Dagegen spricht Ziehen aaO. S. 236 ff., der es eher zu den Reliefs stellen möchte, die den Heilgott mit einem Totenmahl in Verbindung bringen. Thraemer, Pauly-Wissowa Realenzyklopädie II 1697 hat Ziehens Bemerkungen über das Theopomposrelief mißverstanden.

[4] aaO. S. 238.

ἦν υἱός) εἴδωλον Παρίας λίθου. καὶ ἔστι τὸ ἔνδαλμα τοῦ πάθους μάλα ἐναργές. κλίνη καὶ αὐτὴ λίθου. ἐπ' αὐτῆς κεῖται νοσοῦν τὸ ἐκείνου φάσμα χειρουργίᾳ φιλοτέχνῳ· παρέστηκε δὲ ὁ θεὸς καὶ ὀρέγει οἱ τὴν παιώνιον χεῖρα, καὶ παῖς νεαρὸς[1] *ὑπομειδιῶν καὶ οὗτος*[2]*. τί δὲ ἄρα νοεῖ ὁ παῖς; ἐγὼ συνίημι τοῦ φιλοπαίστην ποιητὴν ὑποδηλοῦν· γελᾷ γὰρ καὶ τῆς κωμῳδίας τὸ ἴδιον διὰ συμβόλων αἰνίττεται. εἰ δὲ ἄλλος νοεῖ ἕτερος, κρατείτω τῆς ἑαυτοῦ γνώμης, ἐμὲ δὲ μὴ ἐνοχλείτω*[3]. Das Relief war, so müssen wir auf Grund dieser Beschreibung annehmen,

[1] Bei diesem *παῖς νεαρός* fällt Ziehen die stehende Figur des Totenmahles ein. Aber ist Asklepios von einem seiner *παῖδες* begleitet eine unerhörte Darstellung?

[2] „Vorher hat übrigens im ganzen Suidasartikel noch niemand gelacht" sagt Ziehen; *ὑπομειδιῶν* durch lachen wiederzugeben ist ein Fehlgriff: eine Interpretation der Stelle ergibt, daß Asklepios und der *παῖς* leicht gelächelt haben. Das ist typisch bei den Epiphanien und drückt das gütige Wohlwollen des Gottes aus. Einige Belege: *ἀτρέμα μειδιῶντες* zeigen sich die Dioskuren dem Aenobarbus und wirken an ihm das Verwandelungswunder (Plutarch, Aem. Paul. 25). Besonders häufig ist dieser Zug bei den Traumepiphanien (vgl. L. Deubner *De incubatione* Leipzig 1900, S. 11; 73; 77). *γελάσας* heilt Asklepios den epidaurischen Knaben IG IV 951, 70: *γελάσας*, da ihn das Versprechen des Knaben zu einem belustigten Lachen bringt. Zu den häufigen Träumen zählt *θεοὺς ὁρᾶν Ὀλυμπίους ἱλαροὺς μειδιῶντας* (Artemidor I 5 S. 12, 11 H.); *μειδίαμα περὶ τὴν ὀφρὺν* erscheinen die Nymphen, den Statuen gleich, bei Longus II 23, 1, vgl. III 27, 2; Deubner aaO. S. 9. Von Kosmas und Damian heißt es: *ἐν ὀπτασίᾳ φαίνονται . . μειδιῶντες τῷ προσώπῳ* (L. Deubner, Kosmas und Damian, Leipzig u. Berlin 1907, Wunder 11 S. 123, 23); *ὑπομειδιῶντες λέγουσιν* (Wunder 18 S. 149, 154); *φθέγγονται . . . ὑπομειδιῶντες* (Wunder 9 S. 115, 41); *ἐπιστάντες τῷ ἀνδρὶ οἱ ἅγιοι καθ' ὕπνον μειδιῶντες πρὸς αὐτὸν καὶ τὰ πρόσωπα ἱλαρὰ δεικνύντες* (Wunder 23 S. 161, 24); *ἱλαρῷ τῷ προσώπῳ καὶ μειδιάματι πυνθάνεσθαι* (Wunder 27 S. 169, 17); *ἔδοξεν τοὺς τοῦ Χριστοῦ θεράποντας πλησίον ἐλθεῖν τῆς κλίνης αὐτοῦ καὶ προσμειδιῶντας εἰπεῖν* (Wunder 34 S. 184, 26). Cyrus und Johannes erscheinen bei Sophronios *SS. Cyri et Johannis miracula*, Migne Patr. Graeca 87, 3: *μειδιῶντες* (Wunder 12 S. 3460 A); *μειδιάσαντες* (Wunder 46 S. 3597 A); der eine der Heiligen zeigt sich *μειδιάσας* (Wunder 33 S. 3533 D; vgl. Deubner *De incubatione* S. 83 f.). St. Thekla erscheint *ἐπιμειδιάσασα* bei Basilius *Miracula S. Theclae*, Migne Patr. Graeca 85 S. 608 B; *ἐν ὄψει* zeigt sie sich *καὶ ἐδόκει . . . μειδιᾶν* S. 593 A.

[3] Die Schlußworte des Suidasartikels über die Bedeutung des Lächelns entbehren jeglichen Gewichtes; das ist nur Aelians eigene Interpretation, und Aelian ist liebenswürdig genug, auch eine andere Ansicht gelten zu lassen.

von Theopompos als Votivgabe für glückliche Genesung gestiftet[1]; das darauf befindliche Epigramm (bei Ziehen nicht erwähnt) wird wohl über die Veranlassung zur Weihung aufgeklärt haben; zudem war das Relief zur Zeit des Gewährsmannes, um nicht zu sagen Aelians, noch sichtbar (*καὶ δείκνυται καὶ νῦν*).

Dem eben behandelten Aelianfragment nahe steht ein anderes, gleichfalls von Suidas (s. v. *Ἀρίσταρχος*) bewahrtes, das die Heilung des Tragikers Aristarchos erzählt (frg. 101 ed. Hercher; vgl. Welcker, Griechische Tragödie III 932f.): *Ἀρίσταρχος Τεγεάτης, ὁ τῶν τραγῳδιῶν ποιητής, νοσεῖ τινα νόσον· καὶ ἰᾶται αὐτὸν ὁ Ἀσκληπιός, καὶ προστάττει χαριστήρια τῆς ὑγιείας. ὁ δὲ ποιητὴς τὸ δρᾶμα τὸ ὁμώνυμόν οἱ νέμει.* Suidas' Exzerpt ist hier dürftig, es fehlen Angaben über den Heilungsvorgang selbst. Vermutlich handelt es sich um eine Traumerscheinung; denn so kennen wir Asklepios besonders: er erscheint im Traume, heilt und verlangt zum Dank irgendeine Gabe. Besonders auf den epidaurischen Wundertafeln spielen diese Gaben (*ἴατρα*), die mitunter gar nicht geringwertig sind, eine große Rolle[2]. Des Aristarchos *χαριστήριον* bestand in einem Drama Asklepios. Vielleicht ist es richtiger, zu sagen, die Legende motivierte eine Dichtung Aristarchs, deren Stoff vermutlich dem Asklepiosmythos entnommen war[3], auf jene Weise. Solch eine ätiologische Legende[4] konnte sich

[1] Es lassen sich drei Klassen von Weihegaben scheiden (A. Koerte, Ath. Mitt. XVIII 1893, S. 326): 1) einfache Nachbildungen des erkrankten Gliedes 2) Darstellungen, die den Geheilten und die Seinigen zeigen, wie sie dem Gotte ihren Dank durch Opfer und Anbetung bezeugen 3) Reliefs, die wie die angeführten den Augenblick der Heilung selbst wiedergeben. Diese letzte Art der Weihegaben ist weitaus seltener als die übrigen, die sich im Altertum häufig fanden und auch bei uns sich finden; s. R. Andree, Votive und Weihegaben des kath. Volkes in Süddeutschland, S. 112ff.; 167ff.

[2] Die Priester vergessen in ihrer Redaktion der Wundergeschichten diesen wichtigen Punkt nicht; wehe dem, der ihm anvertraute, für Asklepios bestimmte Geschenke unterschlägt — ihn trifft die Rache des Gottes. Solche Strafwunder stehen darum, zur Warnung der Tempelbesucher, auf den Stelen mitten unter den Heilungswundern, vgl. unten Abschnitt 5.

[3] Welcker aaO.; A. Dieterich, Pauly-Wissowa II 862.

[4] Vielfach bestehen ja *αἴτια* in Wundererzählungen, häufig in Heilungswunderberichten. So erklärt sich, um nur dies eine Beispiel herauszugreifen,

nur auf Grund des vielfach zu beobachtenden Brauches bilden, Asklepios durch Darbietung eines literarischen Produktes für die Errettung aus Krankheitsnöten zu danken. Nicht selten fordert der Gott diese Form des Dankes. Von den Reden des Ailios Aristeides ist ein Teil auf Asklepios' Geheiß gehalten [1]; sie verkünden des Gottes Lob und drücken den Dank aus für den wunderbaren Beistand, den Aristeides in der langen Krankheit von seinem Heiland erfahren. Geistliche Lieder und Hymnen auf Apollon und Asklepios zu dichten hat er im Traume die Weisung erhalten [2]. Ebenso sind die

---

die Geschichte vom zerbrochenen und wiedergeheilten Becher unter den epidaurischen Wundern IG IV 951, 79 ff.: zu einem im Tempel als Weihgeschenk stehenden Becher erzählten die Asklepiospriester jene hübsche Geschichte und geben uns damit das meines Wissens älteste Beispiel eines weitverbreiteten Legendentypus; vgl. Perdrizet, Archiv für Rel.-Wiss. VII (1905) S. 305 ff.; G. Roskoff, Geschichte des Teufels II, Leipzig 1869, S. 175 f.; Toldo, Studien zur vergl. Literaturgesch. hrsg. v. Max Koch V (1905) S. 343 ff., und die unten in Kapitel II angeführte 'Ardscha-Geschichte. Gelegentlich werde ich das ätiologische Element der Wundererzählungen hervorheben; im allgemeinen vermeide ich es jedoch, da es mir hier nicht so sehr um die Genesis der Legenden zu tun ist, als um ihre verschiedenen Gestaltungsformen und die diesen zugrunde liegenden Anschauungen.

[1] II 433 ff. K.; vgl. auch das im Traum eingegebene *θεῖον ἐπίγραμμα* II 437 § 46 K.

[2] Z. B. die Rede an die Kyzikener (II 125 K.), den Panegyrikos auf den Brunnen in Pergamon (II 468 K.). Von Asklepios kommt ihm die Redekunst, überhaupt alles (Rede auf Askl., II 337 § 12 K.): *Ἐμοὶ γάρ, ὦ δέσποτα Ἀσκληπιέ, πολλὰ καὶ παντοῖα, ὥσπερ ὑπεῖπον, παρὰ σοῦ καὶ τῆς σῆς φιλανθρωπίας γεγένηται, μέγιστον δὲ καὶ πλείστης χάριτος ἄξιον καὶ σχεδὸν ὡς εἰπεῖν οἰκειότατον οἱ λόγοι . . . προὔτρεψάς τε γὰρ αὐτὸς ἐπ' αὐτοὺς καὶ τῆς ἀσκήσεως κατέστης ἡγεμών.* Auf Apollons Erscheinung hin schreibt Artemidoros seine Oneirokritika (II 70 S. 168, 2 ff. Hercher): *Θεὸν ἐπόπτην καὶ φύλακα πάντων νομίζων τὸν Ἀπόλλωνα, ᾧ πειθόμενος ἐγὼ πατρῴῳ ὄντι θεῷ εἰς τήνδε τὴν πραγματείαν παρῆλθον, πολλάκις με προτρεψαμένῳ, μάλιστα δὲ νῦν ἐναργῶς ἐπιστάντι μοι, ἡνίκα σοι ἐγνωρίσθην, καὶ μονονουχὶ κελεύσαντι ταῦτα συγγράψαι.* Schon Sokrates hat auf Grund von wiederholten *ἐνύπνια* seinen Paian auf Apollon gedichtet und andere Betätigungen der *δημώδης μουσική* im Dienst des Gottes unternommen (Platon, Phaidon p. 60 E; 61 A ff.). Christliche Schriftsteller schreiben die Wunder der Heiligen teils auf deren Veranlassung hin auf, teils unter wiederholten Epiphanien der Heiligen: Sophronios (Migne, Patr. Gr. 87, 3 S. 3384 A B), Basilius (Migne, Patr. Gr. 85 S. 593 A; 613 A; diese Stelle ist unten Kapitel II ausgeschrieben), Gregor von Tours (*De virtutibus S. Martini* Vorrede S. 585

„heiligen Reden“ zu des Gottes Ehre und unter seinem steten Beistand geschrieben; seiner Traumweisung gemäß sind sie *ἱεροὶ λόγοι* genannt[1]; auch das Krankheitstagebuch, das Aristeides geführt, ist auf Asklepios Befehl verfaßt[2]. Von Demetrios von Phaleron berichtet Diogenes Laertios, er habe zum Dank für die von Serapis erlangte Wiederherstellung des Augenlichts Paiane gedichtet[3]. Der Rhetor Aischines[4] dankt in einem Epigramm für seine Genesung (Anth. Pal. VI 330):

Θνητῶν μὲν τέχναις ἀπορούμενος, εἰς δὲ τὸ θεῖον
ἐλπίδα πᾶσαν ἔχων[5]*, προλιπὼν εὔπαιδας Ἀθήνας*
ἰάθην ἐλθών, Ἀσκληπιέ, πρὸς τὸ σὸν ἄλσος,
ἕλκος ἔχων κεφαλῆς ἐνιαύσιον, ἐν τρισὶ μησίν.

Wie Aristeides in den *ἱεροὶ λόγοι* schildert Apellas seine Krankheitsgeschichte, aber inschriftlich in Epidauros[6]; denn auch ihm hatte der Gott befohlen sie aufzuzeichnen: *ἐκέλευσεν* (sc. *ὁ θεὸς*) *δὲ καὶ ἀναγράψαι ταῦτα*. Die Inschrift ist ein Dokument seiner Dankbarkeit: *χάριν εἰδὼς καὶ ὑγιὴς γενόμενος ἀπηλλάγην*. Ebenfalls aus Epidauros stammt eine ähnliche Inschrift[7]: *Ἀγαθῇ [Τύ]χῃ. Τιβ(έριος) Κλ(αύδιος) Σευῆρος*

ed. Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum I 2). Sehr eigenartig ist, was K. Th. Preuß, Arch. für Rel.-Wiss. VII (1904) S. 252f. berichtet: bei den Yumastämmen glaubt man, daß der Medizinmann seine Zauberkraft im Traume meist direkt von dem Hauptgott Mastamho erlangt hat. Mythenerzähler, Sänger, Redner haben ihre Fähigkeiten auf dem Wege des Traumes erhalten. Selbst ihre Erzählungen sind nicht überliefert, sondern im Traum geschaut und erlebt.

[1] II 396 § 9 K.

[2] II 395 § 2 K.: *Εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς προεῖπεν ὁ θεὸς ἀπογράφειν τὰ ὀνείρατα· καὶ τοῦτ' ἦν τῶν ἐπιταγμάτων πρῶτον.* Vgl. H. Baumgart, Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik, Leipzig 1874, S. 128ff.

[3] Diog. Laert. V 76: *Λέγεται δὲ ἀπολαλόντα αὐτὸν τὰς ὄψεις ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κομίσασθαι αὖθις παρὰ τοῦ Σαράπιδος. Ὅθεν καὶ τοὺς παιᾶνας ποιῆσαι τοὺς μέχρι νῦν ᾀδομένους.* Das *μέχρι νῦν* bezieht sich natürlich auf die Zeit von Diogenes' Gewährsmann, vielleicht Hermippos, vgl. Martini, Pauly-Wissowa IV 2836.

[4] Es ist unbekannt, wer dieser Aischines war; R. Reitzenstein, Pauly-Wissowa I 1063 denkt an den Milesier, einen Zeitgenossen des Pompeius, E. Thraemer, Pauly-Wissowa II 1688 an einen Attiker, etwa Aischines von Eleusis.

[5] Vgl. Anhang I.

[6] Zuletzt IG IV 955, wo frühere Publikationen verzeichnet sind.

[7] Zuletzt IG IV 956.

Σινωπεὺς Ἀπόλλωνι Μαλεάτᾳ καὶ Σωτῆρι Ἀσκλαπιῷ κατ' ὄναρ[1]. Auch aus dem lebeneischen Asklepieion kennen wir solche auf Asklepios Anordnung hin inschriftlich fixierte Heilungsberichte, den des Publius Granius[2]: *Ἀσκληπιῷ Πόπλιος Γράνιος κατ' ἐπιταγήν*, und den einer Frau: *ἰδοῦσαν] δέ με πλείονας ἀρετὰ[ς τοῦ θεοῦ καθ' ὕπν]ον [ἀν]αγράφειν ὁ θεὸ[ς ἐκέ-λευσε τὰς ὄψ]εις*[3]. Ausgesprochen literarischen Charakter tragen unter diesen *χαριστήρια* an Asklepios[4] begreiflicherweise die der Rhetoren und Dichter, wie Aristeides, Demetrios und Aristarchos[5]. Dieselbe Art der Weihegaben findet sich auch im Christentum, wo literarisch tätige Prediger und Dichter die Heiligen mit geistigen Gaben erfreuten und Gelübde in Liedern und Schriften auslösten[6]: Prudentius dankt dem

---

[1] Votive mit der Inschrift *κατ' ὄναρ, κατ' ὄνειρον, καθ' ὅραμα, viso, ex visu, προστάξαντος τοῦ θεοῦ, iussu dei* u. a. m. sind überaus häufig, vgl. das Material bei Drexler in Roschers Lex. d. Myth. II 524; E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes, Tübingen 1904 S. 152; Adam Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. IV 2 S. 283 Anm. 7; G. Löschcke, Bonner Jb. 107 (1901) S. 67f.; Ath. Mitt. XXXII (1907) S. 307 no. 24; S. 308 no. 26. Allein aus Epidauros findet sich *κατ' ὄναρ* noch IG IV 998; 1008; 1013; 1014; 1015; 1022; 1038; 1054; 1195; 1252; 1261; 1263; 1279; 1286; 1296; 1324; *κατὰ κέλευσιν* 994; 1045; *κελεύσαντι Διὶ Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι* 1000.

[2] Zuletzt bei Dittenberger, Sylloge[3] II no. 805.

[3] Zuletzt bei Dittenberger, Sylloge[2] II no. 806, 10f.

[4] Auf Asklepios als Patron der literarisch Gebildeten und Tätigen wird noch des öfteren hinzuweisen sein; für jetzt mag eine Julianstelle genügen (contra Christ. 235B, vgl. G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, Leipzig 1908, S. 66): *Ἰᾶται Ἀσκληπιὸς ἡμῶν τὰ σώματα, παιδεύουσιν ἡμῶν αἱ Μοῦσαι σὺν Ἀσκληπιῷ καὶ Ἀπόλλωνι καὶ Ἑρμῇ λογίῳ τὰς ψυχάς.* Vgl. unten Kapitel II.

[5] Die ausführlicheren epigraphischen *χαριστήρια* (wie die Apellasinschrift) nähern sich den literarischen stark, umgekehrt sind epigraphische Wunderaufzeichnungen für die literarischen maßgebend gewesen; gerade in den *ἱεροὶ λόγοι* des Aristeides stecken solche Elemente, vgl. Ed. Schwartz, Abh. der kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Gött., phil. hist. Klasse N. F. VIII no. 6, 1905 S. 131.

[6] E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults S. 29 Anm. 8 zitiert Eucherius *Passio Agaunensium martyrum praef.*, Migne Patrol. Lat. 50 S. 828: *Cum alii in honorem officiumque Sanctorum auri atque argenti . . munera offerant, nos scripta haec nostra vobis suffragantibus dignantes offerimus.* Sophronios *Laudes in SS. Cyrum et Johannem*, Migne Patrol.

heiligen Hippolytos für Gewährung glücklicher Rückkehr in einem langen Gedicht[1]; die ihm von den spanischen Märtyrern erwiesene Gunst verherrlicht er in Liedern[2]. Und Paulinus von Nola widmete sechzehn Jahre hindurch dem hl. Felix, dem er schlechterdings alles zu verdanken bekennt[3], zu seinem Jahresfeste jeweils ein neues Gedicht, das er zur Verlesung bei der Festversammlung bestimmte; es ist nicht allein dieser Zug, der an Aristeides erinnert, das ganze Verhältnis des Paulinus von Nola zum heiligen Felix ist dem des Aristeides zu Asklepios ganz außerordentlich ähnlich[4]. Sophronios schrieb die Wunder des heiligen Cyrus und Johannes auf, nachdem sie sein Augenleiden geheilt hatten[5] und gab damit ein Dokument seiner Dankbarkeit.

Auf dem eingangs angeführten attischen Votivrelief und dem Theopomposrelief war es das Entgegenhalten der heilenden Götterhand, was die Gesundheit durch ein Wunder wiedergab; der Handauflegung bedurfte es nicht. Das ist die Fernwirkung der göttlichen Hand; körperliche Berührung als Mittel zur Übertragung ihrer Segenskraft ist nicht immer erforderlich.

Dergestalt durch Entgegenhalten der Hand Wunder zu wirken ist keineswegs auf Asklepios beschränkt. Wenn wir Hygieia sehen, wie sie ihre Hand über einen Menschen ausstreckt, so ist das, wie ich meinen möchte, nicht ein ganz

---

Gr. 87, 3 S. 3388 CD: *Ἡμεῖς δὲ οἷς λόγος ἐστὶν τῶν γηΐνων ὑλῶν τιμαλφέστερος . . . . τούτῳ τοὺς ἁγίους τιμήσωμεν.*

[1] Peristeph. XI, besonders 177 ff., Migne Patrol. Lat. 60 S. 530 ff.

[2] Ebenda III 208, aaO. S. 356.

[3] Carm. XXI 348 Hartel, Corpus Script. eccles. Lat. XXX.

[4] Vgl. Lucius aaO. S. 302 f., dem man allerdings darin Recht geben muß, daß so naiv hingebend, wie Paulinus' Verhältnis zum heiligen Felix, das des heidnischen Rhetors zu Asklepios nicht war. Die *ἱεροὶ λόγοι* sind neuerdings wieder als ein „seltsames Gemisch von blödem Aberglauben, naiver Eitelkeit und hysterischer Sorge um den eigenen Leib" charakterisiert worden; mir scheint, ein Element ernstgemeinten Glaubens an seinen Heiland darf man Aristeides nicht absprechen. Richtiger als Baumgart und Ed. Schwartz dürfte Welcker geurteilt haben; vgl. Wendlands treffende Bemerkung, Berl. philol. Wochenschr. XIX 1899 S. 330 und Georg Misch's Darstellung (Geschichte der Autobiographie I, Leipzig u. Berlin 1907 S. 302 ff.).

[5] Migne Patrol. Gr. 87, 3 S. 3488.

allgemein „segnender“ Gestus, sondern bedeutet, eben weil es Hygieia ist, Segensverleihung in dem konkreten Sinn von Gesundheitsverleihung[1].

So wichtig wie bei Heilungen ist die Hilfe der ausgestreckten Götterhand bei Geburtsnöten. Artemis als Eileithyia[2] gibt leichte Geburt, indem sie ihre Hände über die Kreißende hält (Phaidimos, Anthol. Pal. VI 271):

Ἄρτεμι, σοὶ τὰ πέδιλα Κιχησίου εἵσατο υἱὸς
καὶ πέπλων ὀλίγον πτύγμα Θεμιστοδίκη,
οὕνεκά οἱ πρηεῖα λεχοῖ διοσσὰς ὑπερέσχες
χεῖρας, ἄτερ τόξου, πότνια, νισσομένη.

Die gleiche Bedeutung hat der Gestus der hocherhobenen offenen Hand, den die Eileithyien der Vasenbilder so häufig aufweisen. Ausgebreitet, offen sind die Finger, weil dann die Geburt leicht von statten geht, wie andererseits eingeschlagene oder verschränkte Finger hindernd wirken — ein weitverbreiteter Analogiezauber des Bindens und Lösens[3], der sich bekanntlich auch auf das Lösen der Kleider, Haare, Binden, Knoten usw. erstreckt[4]. „Der Vasenmaler stellt seine

[1] S. das Votivrelief an Asklepios, abgebildet Ath. Mitt. II 1877 Tafel 17; Arndt-Amelung, Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen Serie V 1902 no. 1232 mit Löwys Text; Svoronos, Das Athener Nationalmuseum Tafel XXXVIII links unten. Auf Svoronos' soeben erschienenen Text S. 257 f. kann ich gerade noch hinweisen. Hygieia steht da „den rechten Arm horizontal vorgestreckt, über den niedrigen vor ihr stehenden viereckigen Altar weg wie segnend die Hand nach unten geöffnet einem bärtigen Adoranten zu, der in gewöhnlicher Tracht vor dem Altar steht und die Rechte anbetend erhoben hat“ (v. Duhn, Arch. Zeit. XXXV 1877, S. 146 no. 14; vgl. Ath. Mitt. aaO. S. 222). Ziehens Einwand Ath. Mitt. XVII (1892) S. 230 Anm. 2 ist durch Löwys Text (aaO.) widerlegt.

[2] Paul Baur, Eileithyia, Philol. Suppl. VIII S. 492 f. mit Literaturnachweisen.

[3] Das kretische Idol aus Knossos, Arch. für Rel.-Wiss. VII (1904) S. 131 Figur 11 zeigt die erhobene Rechte weit geöffnet, die Linke geschlossen; Wolters, ebenda S. 132 Anm. 1, deutet dies auf den Gestus des Lösens und Bindens, der für eine Göttin der Fruchtbarkeit gut paßt; vgl. Albrecht Dieterich, Mutter Erde, Leipzig 1905 S. 62.

[4] Plinius, nat. hist. XXVIII 17; Ovid, metam. IX 293 ff.; fasti III 257; Servius zur Aeneis IV 518; Nikandros bei Anton. Lib. 29; Schol. Ilias T 119 (VI S. 291 Dind.); Friedrich Marx, Ath. Mitt. X (1885) S. 188 f.;

Eileithyiai immer als hilfreiche wohlwollende Gottheiten dar“ [1]. Bald drückt dies die ruhig erhobene Hand aus [2], bald lassen die Darstellungen darauf schließen, daß eher der Augenblick des Öffnens der Hand das Wesentliche in der magischen Handlung ist [3], bald werden auch die Arme mit offenen Händen abwechselnd auf und ab bewegt [4].

Im Tempel der Eileithyia in Aigion sah Pausanias das von Damophon geschaffene Xoanon der Göttin, die in der einen Hand eine Fackel hielt, die andere ausstreckte — zur Hilfe, wie man vermuten darf, in dem für die Geburtsgottheiten so charakteristischen Gestus [5]. — Als Geburtsgöttin

---

Ernst Maaß *De Aeschyli Supplicibus*, Index lectionum Gryphiswald. 1890/91 S. 11 f.; Baur, Eileithyia S. 505 Anm. 115.

[1] Baur aaO. S. 505; Robert Schneider, Geburt der Athena, Abhandl. des archäol. epigr. Seminars d. Univ. Wien I (1880) S. 17.

[2] Welcker, Kleine Schriften III 191 Anm. 12; Gerhard, Auserlesene Vasenbilder Tafel I 2, 4 und sonst; vgl. die Nachweise bei Löschcke, Arch. Zeit. 1876 S. 108 ff.; R. Schneider aaO. S. 17; Sittl, Gebärden S. 322 Anm. 5. G. Körte, Arch. Zeit. 1876 S. 191 Anm. 3 hat dieser Auffassung für die Athenageburt widersprochen, dabei werde die Hilfe durch die Axt des Hephaistos geleistet, da drücke diese Bewegung der Eileithyien lediglich ihr Erstaunen aus. Abgesehen davon, daß jener Gestus in den Dionysos- und Athenageburtsdarstellungen und in der literarischen Überlieferung einheitlich erklärt werden muß, ist Körtes Deutung von Baur aaO. S. 506 Anm. 116 widerlegt durch Hinweis auf die Vase *Monumenti d. Inst.* VI 56, 3: da preßt im Moment vor der Geburt die eine der Eileithyien das Haupt des Zeus, während die andere jene Gebärde der wohlwollenden Hilfe macht.

[3] So möchte ich etwas abweichend von Baur aaO. S. 505 Anm. 115 die Darstellungen erklären, bei denen die eine Hand offen erhoben, die andere geschlossen und gesenkt gezeichnet ist, z. B. *Elite céramographique* I 59; 60; 62.

[4] Gerhard, Auserl. Vasenb. I 5; Masner, Wiener Katalog Taf. IV 237; Baur aaO. Anm. 114 S. 505.

[5] Preller-Robert, Griech. Myth. S. 513; Robert, Pauly-Wiss. IV 2077. Die Pausaniasstelle lautet (VII 23, 5): *Αἰγειεῦσι δὲ Εἰλειθυίας ἱερόν ἐστιν ἀρχαῖον, καὶ ἡ Εἰλείθυια ἐς ἄκρους ἐκ κεφαλῆς τοὺς πόδας ὑφάσματι κεκάλυπται λεπτῷ, ξόανον πλὴν προσώπου τε καὶ χειρῶν ἄκρων καὶ ποδῶν· ταῦτα δὲ τοῦ Πεντελησίου λίθου πεποίηται· καὶ ταῖς χερσὶ τῇ μὲν ἐς εὐθὺ ἐκτέταται, τῇ δ' ἀνέχει δᾷδα.* Nun zeigen die Münzen der Stadt Aigion (vgl. die Münztafel IV in Hitzig-Blümners Pausaniasausgabe II 2) zwei Typen einer weiblichen Gestalt: 1) mit vorgestreckter Rechten, eine gesenkte Fackel in der Linken (Typus A, vgl. Imhoof-Blumer und Gardner *Numismatic com-*

vermutlich hieß Persephone *Χειρογονία* (Hesychios unter dem Wort)[1]. Zum Verständnis des Namens bedarf es nicht des Umweges, den Maaß[2] eingeschlagen hat, indem er Persephone als Tochter eines postulierten Zeus *Χειρογόνος* (*qui ut infans nascatur manu efficit*), *Χειρογονία* genannt wissen wollte. Verwandte Gestalten werden wir gleich in Hera Hypercheiria, vielleicht einer Geburtsgöttin, und Cheiron dem Geburtsgotte kennen lernen.

Hera, Mutter der Eileithyien schon bei Homer und Hesiod (*Λ* 270, Theog. 922) war selbst Hera Eileithyia, wie Hochzeits- so auch Geburtsgöttin. Belege gibt Roscher in seinem Lexikon d. Mythol. I 2091 ff.; ich führe nur das bekannte Epigramm des Krinagoras (Anth. Pal. VI 244) hier an, wo Hera neben Zeus angerufen wird, Augustus Nichte Antonia leichte Geburt zu geben:

Ἥρη, Εἰλειθυιῶν μήτηρ, Ἥρη τε τελείη
καὶ Ζεῦ, γινομένοις ξυνὸς ἅπασι πάτερ,
ὠδῖνας νεύσαιτ' Ἀντωνίῃ ἵλαοι ἐλθεῖν
πρηείας μαλακαῖς χερσὶ σὺν Ἠπιόνης[3].

Auf diese Hera Eileithyia bezieht Roscher aaO. 2092, wie ich meine mit Recht, die Darstellungen einiger archaischer Gefäße[4], auf denen die Göttin in langem, ärmellosen Chiton (also der für die Eileithyien charakteristischen Tracht), mit

---

mentary on Paus. 84 Taf. R 8), und 2) eine Frau mit Polos und Mauerkrone, in jeder Hand eine Fackel, die eine senkend, die andere erhebend (Typus B, Imhoof-Gardner 83 Taf. R 6 u. 7; *Catal. Brit. Mus. Pelop.* XIX Tafel IV 19). Keiner der beiden Typen stimmt mit Pausanias' Beschreibung des Kultbildes überein. Durch mancherlei Konjekturen hat man versucht, einen der beiden Typen mit der Pausaniasstelle zur Deckung zu bringen. M. E. mit Unrecht. Die Tatsache der zwei verschiedenen Münztypen erweist zwei verschiedene Statuen; Pausanias' Beschreibung setzt eben eine dritte voraus, da sie mit keinem der beiden Typen übereinstimmt.

[1] Otto Gruppe, Griechische Myth. und Rel.-Gesch. II, München 1906 S. 860 Anm. 2; vgl. noch Gerhard, Griech. Mythol. § 418, 6; Preller-Robert, Griech. Myth. I 781, 3; Jessen, Pauly-Wiss. III 2222.

[2] aaO. S. 19.

[3] Über diese Worte vgl. unten S. 16.

[4] Abgebildet bei Overbeck, Kunstmythol. III. bes. Teil, zweiter Band, zweites Buch (Hera) S. 18.

aufgelöstem Haar[1], einmal mit den auch bei Eileithyien häufigen Attributen der Fackel und des Bogens[2], namentlich aber mit dem bei Geburtsgottheiten genugsam bekannten Gestus[3] erscheint: eine Hand oder beide sind geöffnet und so vorgestreckt, daß die innere Handfläche nach außen[4] gekehrt wird[5].

Ich glaube, daß wir als solche Hera Eileithyia die in Sparta verehrte Hera Hypercheiria auffassen dürfen. Im Tempel dieser Hera befand sich ein altes Holzbild der Aphrodite Hera, dem die Mütter der Braut am Hochzeitstage zu opfern pflegten[6]. Als Retterin der verheirateten Töchter, vielleicht aus Kindesnöten, möchte Roscher (in seinem Lexikon I 2079) diese Aphrodite Hera fassen. Dazu führt, wie ich meine, außer jenem Brauche noch die Verbindung mit Hera Hypercheiria im Sinne von Hera Eileithyia. Freilich scheint Pausanias[7], dem wir Nachricht und Namen verdanken, eine andere Deutung zu verlangen; bei einer Überschwemmung des Eurotas nämlich habe man der Hera Hypercheiria auf Grund eines Orakelspruchs einen Tempel gebaut. Darum

---

[1] Vgl. das oben S. 9 über Binden und Lösen gesagte.

[2] Über diese Attribute vgl. Roscher aaO.

[3] Die Rolle der Gotteshand bei der Geburt wird uns noch vielfach beschäftigen. Vielleicht ist durch diese Vorstellung das Zeichen zu erklären, das sich bei der Geburt des heiligen Guthlacus ereignete (Acta Sanct. 11. April, zitiert von Toldo, Leben und Wunder der Heiligen, in Max Kochs Stud. für vergl. Lit. I 1901, S. 326f.): *Cum nascendi tempus advenisset, ecce humana manus crocco rubri nitoris splendore fulgescens, ab aethereis olympi nubibus ad patibulum cuiusdam crucis, ante ostium domus in qua sancta puerpera futurae indolis infantulum enixa est, porrecta videbatur.* In einigen Gegenden Griechenlands heißt ein Kraut, das zum Schutze der Wöchnerin vor und nach der Entbindung gestreut wird, „Hand der Mutter Gottes“ *χέρι τῆς παναγίας* (Sittl, Gebärden S. 327).

[4] Über die Bedeutung dieser Handhaltung vgl. Baur, Eileithyia S. 505 Anm. 114.

[5] „Selbstverständlich stellte man die Kultbilder der entbindenden Göttinnen in derjenigen Attitüde dar, welche den schutzflehenden Frauen Förderung und Schutz versprach“ sagt Roscher aaO. 2092 Anm. ***.

[6] Tümpel bei Pauly-Wiss. I 2744.

[7] III 13, 8f.: *Ἥρας δὲ ἱερὸν Ὑπερχειρίας κατὰ μαντείαν ἐποιήθη, τοῦ Εὐρώτα πολὺ τῆς γῆς σφισιν ἐπικλύζοντος. ξόανον δὲ ἀρχαῖον καλοῦσιν Ἀφροδίτης Ἥρας· ἐπὶ δὲ θυγατρὶ γαμουμένῃ νενομίκασι τὰς μητέρας τῇ θεῷ θύειν.*

erblickt Sam Wide (Lakonische Kulte S. 26) in dieser spartanischen Hera eine Regengöttin. Es erscheint mir geratener, nicht von Pausanias' ätiologischer Legende, sondern von jenem im Tempel geübten Brauche auszugehen und daraufhin zu vermuten, daß Hera ursprünglich hier als Hochzeits- und Geburtsgöttin, als Ἀφροδίτη Ἥρα und Ἥρα Ὑπερχειρία verehrt war. Pausanias' Aition braucht damit doch nicht gänzlich beiseite geschoben zu werden: in der Folgezeit dürfte sich der spezielle Sinn des Handüberhaltens (nämlich in Geburtsnöten) zu dem eines allgemeinen Segenspendens erweitert haben, wie ja häufig ein ursprünglich enger Wirkungskreis einer Gottheit sich erweitert. Dieser die Stadt durch ihre mächtige Götterhand schützenden Hera kann sehr wohl die ätiologische Legende einen Tempel gestiftet werden lassen zum Dank für Errettung aus Überschwemmungsnot.

Diese Vorstellung, daß die Götter durch Überhalten ihrer Hand Stadt und Menschen beschützen, ist weit verbreitet. Schon in des Ilias heißt es, Troja werde nicht fallen

μάλα γάρ ἑθεν εὐρύοπα Ζεὺς
χεῖρα ἑὴν ὑπερέσχε[1].

Bei Theognis 757 ff. ist es Zeus' Rechte: das ist für spätere Ausführungen bedeutsam (vgl. unten S. 33):

Ζεὺς μὲν τῆσδε πόληος ὑπειρέχοι, αἰθέρι ναίων,
αἰεὶ δεξιτερὴν χεῖρ' ἐπ' ἀπημοσύνῃ
ἄλλοι τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοί[2].

---

[1] Vgl. unten S. 41 und Ilias XI 419 f.; 686 f.; vgl. V 432 vom Schutz in der Schlacht: *Οἳ αὐτὸς ὑπείρεχε χεῖρας Ἀπόλλων.* Vom Schutze Athens Solon frg. 2, 4 Bergk-Hiller-Crusius: *Παλλὰς Ἀθηναίη χεῖρας ὕπερθεν ἔχει.* Das Epigramm bei Kaibel, Ep. Gr. no. 831, 9 ff. (zitiert von Maaß aaO. S. 20) zeigt die übelabwehrende und segenspendende Kraft der Hand des Herakles:

Ἥπιος εὐμενέων τε πέλοις, ἐπεὶ νύ μοι αἰεὶ
εὐχομένοι τε πάρει χεῖρα δ' ὕπερθεν ἔχεις·
καὶ δὴ νῦν μ' ἐσάωσας ἀμείβοντα κλυτὰ φῦλα
Κελτῶν καὶ Λιγύων ἄστυ πρὸς Αὐσόνιον.

Ein Nachklang der Iliasstellen findet sich in dem Orakelspruch bei Buresch, Klaros S. 100 no. 19 Zeile 17: *Κείνου γὰρ θεὸς αὐτὸς ἑὴν ὑπερέσχεθε χεῖρα.*

[2] Urlichs, Rhein. Mus. XLIV (1889) S. 477, dem ich diese Theognisstelle entnehme, führt noch, aber nicht ganz passend, Euripides Iph. Aul. v. 916 an.

Bekannt ist dieser segende Gestus besonders aus Darstellungen der bildenden Kunst[1]. Von literarischen Belegen ist mir noch eine Stelle aus Aristeides wichtig, die des Asklepios emporgehaltene Hand (vgl. oben S. 1 ff.) aufweist und für den Heiland der Griechen eine Seite seiner Hilfsbereitschaft bezeugt, die für gewöhnlich zurücktritt: er rettet aus dem Sturme des Meeres. Bei den Dioskuren ist ja bekannt, daß sie Helfer zur See und in Krankheitsnot sind, und auch die christlichen Helfer Kosmas und Damian[2] und das ihnen so ähnliche Brüderpaar Cyrus und Johannes vereinigen beide Tätigkeiten[3]. Für Asklepios ist diese zwiefache Form der Hilfe in Not besonders bei Aristeides bezeugt. An sie müssen wir denken, wenn der Anfang des *Λαλιὰ εἰς Ἀσκληπιόν* (II 334 § 1 K.) seine eigentliche Bedeutung gewinnen soll; II 337 § 10 K. heißt es: *ἤδη τοίνυν τινῶν ἤκουσα λεγόντων ὡς αὐτοῖς πλέουσι καὶ θορυβουμένοις φανεὶς ὁ θεὸς χεῖρα ὤρεξεν.* Dazu halte man die Julianstelle unten S. 32 Anm. 1. Deutlicher noch ist das entsprechende von Serapis auf dem Meer gewirkte Wunder, das Aristeides miterlebt hat (*εἰς Σάραπιν*, II 362 § 33 K.): *Ὦ κοινὸν ἅπασιν ἀνθρώποις φῶς, ἡμῖν τε δὴ πρώην περιφανῶς γενόμενος, ὅτε ἐπιρρεούσης τῆς θαλάττης καὶ πολλῆς πάντοθεν αἰρομένης καὶ οὐδενὸς ὁρωμένου πλὴν τοῦ μέλλοντος καὶ σχεδὸν ἤδη παρόντος ὀλέθρου χεῖρα ἀντάρας οὐρανόν τε κεκρυμμένον ἐξέφηνας καὶ γῆν ἔδωκας ἰδεῖν καὶ προσορμίσασθαι, τοσοῦτον παρ' ἐλπίδα ὥστ' οὐδ' ἐπιβᾶσι πίστις ἦν.* Das sind zwei charakteristische Beispiele für jenen Entwickelungsgang des religiösen Denkens, der steigende Verähnlichung von Asklepios und Serapis herbeiführt; bei beiden gesellt sich zu der Macht, die Leiden der Menschheit zu heilen, das Vermögen, Wind und Wellen zu gebieten.

2

In den bisher betrachteten Fällen führten die Geburtsgottheiten die Entbindung magisch durch die Gesten der

[1] Material und Literaturnachweise bei Urlichs aaO. S. 474 ff.; Baur, Eileithyia S. 505 u. Anm. 116; K. Sittl, Gebärden, Leipzig 1890, S. 319 ff.

[2] Deubner, Kosmas und Damian, Leipzig 1907 S. 55.

[3] Sophronios *SS. Cyri et Johannis miracula*, Migne Patrol. Gr. 87, 3 S. 3437 C D; 3440 A.

segenspendenden Hand herbei und gestalteten sie schmerzlos. Ist nun auch dann, wenn wir sie nicht handaufhebend, sondern handanlegend und handauflegend sehen, an jene Wunderkraft der Hand zu denken? Oder haben wir der Berührung eine rein medizinisch geburtshelfende Bedeutung zuzumessen? Soranus wenigstens lehrt, die Geburtswehen würden durch die Berührung mit den warmen Händen gelindert, und in praxi kam und kommt diese Prozedur tatsächlich häufig vor[1]. Soranus ist Mediziner und allen abergläubischen Gebräuchen, wie sie bei Geburten im Volke geübt worden, gründlich abhold[2]; man wird sich hüten, seine medizinisch-rationalistische Beurteilung des Nutzens der Handauflegung einfach auf den Volksglauben zu übertragen, der in solchen Fällen eben Aber- oder Wunderglaube zu sein pflegt. Für eine große Anzahl von Beispielen mag Sorans Erklärung ausreichen; zu verallgemeinern und in allen die Vorstellung von einer wunderbaren Kraftwirkung zu leugnen, wäre verkehrt. Dies geht zur Genüge schon daraus hervor, daß beide Arten der Geburtshülfe auf Darstellungen gleicher Art und gleicher Zeit vertreten sind; es läßt sich nicht etwa eine Wandelung der Anschauungen erkennen, derart daß einer Zeit nur magisch durch Gesten, einer anderen nur medizinisch-geburtshelfende Eileithyien bekannt wären. So legen auf den sog. tyrrhenischen Vasen *Monumenti d. Inst.* VI 56, 2 u. 3 die Eileithyien Hand an; dieselbe Gruppe von Vasen kennt aber auch die nicht Hand anlegenden. Und auf den etruskischen Spiegeln findet sich neben der andern Darstellungsweise auch die realistische, wo die Eileithyien zu „wirklich anfassenden, hantierenden Hebammen" gemacht werden[3].

[1] Soran. XXI 69 S. 238 Rose: *Τοὺς δὲ πόνους τὸ μὲν πρῶτον τῇ διὰ θερμῶν τῶν χειρῶν προσαφῇ πραΰνειν.* Vgl. S. 241 R. und Muscios Übersetzung S. 24, 10 f., wo die *manus apertae* allerdings wohl nicht den oben S. 9 dargelegten Sinn haben; vgl. ferner Aischylos im Schol. Apoll. Rhod. I 636; Nauck TGF² S. 73; Hesych unter *ἐπωτρίδες*; E. Maaß *De Aesch. suppl.* S. 10 und 15 zu 14, 1; Sittl, Gebärden S. 323 Anm. 4.

[2] Fr. Marx, Ath. Mitt. X (1885) S. 188.

[3] Fr. Marx aaO. S. 188; P. Baur, Eileithyia S. 305. Entbindungsdarstellungen mit handanlegenden Geburtsgottheiten verzeichnet Marx aaO. S. 177 ff., Tafel VI (Relief aus Sparta); Baur aaO. S. 509 Anm. 128. Dazu

Und längst hat man Ovids Metamorphosen X 510f. herangezogen, wo Lucina die kreißende Leto berührt:

constitit ad ramos mitis Lucina dolentis
admovitque manus et verba puerpera dixit.

Wie die *verba puerpera* zauberisch wirken[1], so auch die Berührung der milden Hand — an die μαλαχαὶ χεῖρες der Epione im Krinagorasepigramm (oben S. 11) denkt man sogleich. Daß in hocharchaischer Zeit Cheiron, der „Gott mit der schmerzmildernden Hand" in den Kreis der Geburtsgötter Theras aufgenommen wurde (IG XI, III 360) ist, wie Baur richtig bemerkt (Eileithyia S. 509 Anm. 128), aus diesem Zusammenhang heraus zu erklären.

Auf Grund derartiger Vorstellungen bildete sich die namentlich in der Kaiserzeit zu beobachtende Sitte, als Dank für glückliche Entbindung Votivhände zu stiften, auf deren Handwurzel neben allerhand Tierbildern eine liegende Frau mit einem Kind an der Brust dargestellt war. Man hat früher den Gestus dieser Bronzehände — die drei ersten Finger sind ausgestreckt, der vierte und fünfte eingezogen — verschieden erklärt. Otto Jahn[2] dachte an den *gestus voventis*, Usener[3] an ihre apotropäische Bedeutung (waren doch gerade bei der Geburt die Schadenwirkungen böser Dämonen besonders gefürchtet), Dilthey[4] führte die heilende Kraft der Hand an,

---

kommt das von S. Reinach *Rev. des ét. gr.* 1901 S. 127ff. (jetzt in Reinachs *Cultes Mythes et Religions* II, Paris 1906, S. 274ff.) veröffentlichte Relief des VI. Jahrhunderts in Konstantinopel aus Kadi-Keui, dem alten Kalchedon. Es stellt einen sitzenden Mann dar, vor ihm eine weibliche Gestalt, die seine Hände hält, hinter ihm eine andere, die die Rechte auf sein Haupt, die geöffnete Linke auf seine Schulter legt; auf beiden Seiten je eine kleinere weibliche Gestalt. Das ist also wohl eine Darstellung der Geburt der Athena. Kalchedons Mutterstadt Megara besaß einen Eileithyiakult (Paus. I 44, 2); es ist wahrscheinlich, daß ihn die Tochterstadt übernahm, so daß man mit Reinach (S. 277) in dem Relief ein den Eileithyien dargebrachtes Exvoto erblicken darf.

[1] Singen von Liedern bei der Geburt erwähnt Platon, Theaet. p. 149C; vgl. Baur, Eileithyia S. 505 Anm. 114.

[2] Über den Aberglauben des bösen Blickes im Altertum, Berichte der kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. phil. hist. Kl. VII (1855) S. 101—106.

[3] Rhein. Mus. XXVIII (1873) S. 408.

[4] Arch. epigr. Mitt. aus Österr. II (1878) S. 44ff.

und Wünsch[1] erinnert daran, daß der Gestus beim Segnen üblich sei, so daß man ihm außer der prophylaktisch-apotropäischen auch eine positiv wirkende Segenskraft zuteilen könne. Eine das vorhandene Material zusammenfassende und hinsichtlich der Entwickelung der religiösen Vorstellungen wohl abschließende Arbeit gab jetzt Blinkenberg[2], der überzeugend nachwies, daß alle jene Bronzehände, mit ihren z. T. apotropäisch wirkenden Tieren und Darstellungen[3] dem Sabazioskreise zuzuweisen sind[4]. Für einige steht es inschriftlich fest, für die andern ist es aus den beschriebenen zu erschließen, daß sie als Votivhände aufzufassen sind, die die segnende, Hilfe bringende Hand des Gottes darstellen. „Man pflegte denjenigen Göttern, durch deren Fürsorge man sich bewahrt oder beglückt meinte, darzubringen, was zum Heil und Segen gedient hatte, zuweilen den Gegenstand selbst, oft auch dessen Abbild“[5]. In unserm Falle also das Bild von

---

[1] Arch. für Rel.-Wiss. VII (1904) S. 105.

[2] Archäologische Studien, Kopenhagen u. Leipzig 1904 S. 66ff.

[3] Sie stehen mit dem Sabazioskult in enger Verbindung, sind aber als zauberkräftige *ἀποτρόπαια* lang vorher schon bekannt gewesen. Das hat ein überraschender Fund aus der Nekropole von Hagia Triada (Kreta) gelehrt, wo in einem der prähistorischen Gräber ein Amulet aus Gold in Gestalt eines menschlichen Herzens sich fand, auf dem in feinster Technik winzige Symbole angebracht waren: eine Hand, Schlange, Spinne, Skorpion, Spirale, Rosette oder Muschel. Also ein Amulet, dessen nächste Analogie eben jene späten Hände der Kaiserzeit sind (G. Karo, Arch. für Rel.-Wiss. VIII 1905, S. 523). Wenn man es auch nicht auf Grund eines mitgefundenen datierbaren ägyptischen Elfenbeinblättchens in das 15. vorchristliche Jahrhundert setzen kann, sondern die Möglichkeit späterer Einlegung von Gegenständen in das Grab in Betracht ziehen muß, so ist doch der Zeitunterschied zwischen den Votivhänden der Kaiserzeit und diesem Funde außerordentlich (von Duhn, Arch. für Rel.-Wiss. VII 1904, S. 273). So lehrt denn dies Beispiel, wie alt der Glaube an die Zauberkraft der Hand ist.

[4] Schon Drexler (Roscher, Lexikon der Mythol. II 2742) hatte die Votivhände mit Sabaziosfiguren, die die gleiche Handhaltung aufweisen, in Zusammenhang gebracht. Blinkenbergs Ausführungen billigt K. Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volks in Süddeutschland, München 1904 S. 133ff., der Parallelmaterial aus altem und neuem Votivbrauch beisteuert, Taf. XII; vgl. auch G. Körte, Berliner philol. Wochenschr. XXV (1905) S. 1022.

[5] Dilthey aaO. S. 49.

Sabazios Hand; bemerkenswert ist es (vgl. unten S. 33 Anm. 4), daß die Hände fast ausnahmslos rechte sind. Krankheiten oder sonstige Bedrängnisse, die das Eingreifen der göttlichen Hand wünschenswert erscheinen ließen, mögen Anlaß zur Weihung gewesen sein; glückliche Entbindung in jenen Fällen, wo die oben beschriebene Darstellung (der Frau mit dem Kind) sich findet. Mit Recht weist Blinkenberg (aaO. S. 103f.) für diese Darstellungen eine mythische Erklärung ab [1], auch wenn bei der Frau und dem Kinde sich ein Adler findet; passend erinnert er an den im Geburtszauber so geschätzten Adlerstein [2]. „Die Wöchnerin hat die Hand geweiht, weil sie bei der Entbindung die segnende Hand des Sabazios [3] gespürt hatte, die alles Übel fernhielt; in einigen Fällen ist dann auch der Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß der Gott seinen heiligen Vogel mit dem Adlerstein sandte“ [4].

Jenen oben besprochenen handanlegenden Geburtsgottheiten ist der von Ernst Maaß erschlossene Zeus Epaphos [5],

---

[1] L. Weniger, Klio VII (1907) S. 172ff., hätte wohl, wenn er Blinkenbergs Studien gekannt hätte, keine eigne Deutung gegeben.

[2] Aelian, nat. an. I 35; Nies, Pauly-Wiss. I 704f. unter Aëtites; F. Kaumanns, Der Adlerstein als Hilfsmittel bei der Geburt, Hess. Blätter für Volksk. V (1906) S. 133ff.

[3] Ich erinnere nochmals an Wünschs Bemerkung über die segnende Kraft der *tres digiti porrecti* (oben S. 17) und verweise auf Blinkenbergs Ausführungen über die Bedeutung dieser Handhaltung außerhalb des Sabazioskreises, besonders in Kult und Kunst der alten Kirche. Die eigentümliche Fingerhaltung wird vom Priester in gottesdienstlichen Handlungen verwendet, und zur Zeit, da man Gott Vater noch nicht abbildete, stellte man ihn symbolisch dar durch die segnende Hand mit den erhobenen drei Fingern (vgl. die Abb. bei Blinkenberg S. 128). Blinkenberg glaubt, diese vollkommene Übereinstimmung in Form und Verwendung sei angesichts der örtlichen und zeitlichen Verhältnisse ohne die Annahme eines Einflusses des Sabazioskultes auf den der alten Kirche und ihre Kunst schwerlich zu erklären. Unabhängige Entwickelung, einerseits aus den profanen Gebärden der *tres digiti porrecti*, andererseits aus der in der hl. Schrift gegebenen Vorstellung von der Bedeutung der Gotteshand zu solcher Ähnlichkeit, wie sie Sabazioskreis und alte Kirche aufweisen, hält Blinkenberg für wenig wahrscheinlich.

[4] Blinkenberg aaO. S. 104.

[5] In dem schon öfter zitierten Programm S. 10ff. Den Ausführungen von Maaß hat L. Deubner, Philol. LXIV (1905) S. 485ff. widersprochen.

oder um nicht den Namen (darüber unten mehr) sondern die Sache hervorzuheben, Zeus als Geburtshelfer an die Seite zu stellen. Zeus steht im Mythos der gebärenden Maia bei (hymn. Hom. in Merc. 10ff.) und Juppiter verspricht der gebärenden Alkmene seine Hilfe (Plaut. Amph. 876ff.). Zeus im Kreise von Geburtsgottheiten lernten wir schon im Krinagorasepigramm (oben S. 11) kennen[1].

Zeus als „Anrührer" erscheint in der Sage von Io in mehrfacher Hinsicht. Und zwar verschieden in den verschiedenen Versionen; für uns ist besonders die zwiefache aischyleische Gestaltung wichtig. Im Prometheus des Aischylos tritt Io als unversehrte Jungfrau auf[2]; aber sie muß Epaphos' Mutter werden, und wird es als Jungfrau. Denn nur so kann man Prometheus' Weissagung verstehen (846ff. Weil; 844ff. Kirchhoff):

ἔστιν πόλις Κάνωβος ἐσχάτη χθονός,
Νείλου πρὸς αὐτῷ στόματι καὶ προσχώματι·
ἐνταῦθα δή σε Ζεὺς τίθησιν ἔμφρονα
ἔπαφῶν ἀταρβεῖ χειρὶ καὶ θιγὼν μόνον.
ἐπώνυμον δὲ τῶν Διὸς γεννημάτων
τέξεις κελαινὸν Ἔπαφον.

Ihm ist Epaphos „eine so blasse, kultlose Gestalt, daß es allen Anschein hat, als sei er nur für den Mythos erfunden, um genealogisch verwertet zu werden". Wir hätten in ihm „keinen wurzelhaften Namen vor uns, sondern die künstliche Bildung eines Genealogen". Mir aber scheint, daß vielmehr die Gestalt eines „Anrührers" eine urtümliche Schöpfung religiösen Denkens ist, hervorgegangen aus dem Glauben an die Macht des Anrührens, das Segen wie Schaden schafft, eine Gestalt wie Cheiron, Dexion, Zeus Hyperdexios, Athena Hyperdexia, Apollon Hyperdexios, Hera Hypercheiria, die hervorgegangen sind aus dem Glauben an die Macht der Hand, der Rechten, des Handüberhaltens. Mehr darüber s. im Folgenden unter 3 u. 5. Wie ich nachträglich sehe, wird Deubners Urteil über Epaphos auch von O. Gruppe in Bursians Jahresb. f. d. klass. Altert. (Suppl.) Band 137 (1908) S. 488 abgelehnt.

[1] Vgl. außer Maaß noch Baur, Eileithyia S. 490; 495; O. Gruppe, Griech. Myth. und Religionsgesch. II S. 860f.

[2] Vgl. v. 895ff. Zeus hatte nach Io Begehr getragen und ihr dies durch Traumgesichte kundgegeben, doch ohne seines Wunsches Erfüllung zu finden. Dadurch hatte er Heras Eifersucht hervorgerufen, die Io schwer büßen ließ (so vereinigen sich wohl die Verse 761ff. und 729; anders A. Körte, *Mélanges Nicole*, Genf 1905 S. 292).

Durch bloße Berührung mit seiner heilenden Hand heilt Zeus die vom Wahnsinn gepeinigte Io, *ἐπαφῶν καὶ θιγών*, und eben diese Aktionen sind gleichzeitig *γεννήματα*, zeugende Berührungen, deren Frucht Epaphos sein wird[1]. Diese Form unbefleckter Empfängnis findet sich in der Io-Sage außer hier — über die Hiketidenstelle wird gleich zu reden sein — deutlich ausgesprochen bei Nonnos, der vielleicht dem Aischylos folgt, Dionysiaka III 284 ff. In Kanobos:

ἔνθ' Ἔπαφον Διὶ τίκτεν, ἀκηρασίων ὅτι κόλπων
Ἰναχίης δαμάλης ἐπαφήσατο θεῖος ἀκοίτης
χερσὶν ἐρωμανέεσσιν[2].

Sie ist aber weder auf diesen Mythos[3] noch auf das Griechenvolk beschränkt. Durch Berührung mit den Händen

---

[1] Die vier Verse 848 ff. sind vielfach textkritisch behandelt; über ältere Versuche vgl. Weils Aischylos-Ausgabe, Gießen 1862, Bd II S. 89; neuerdings hat Maaß aaO. S. 5 den Vers 849 für einen Einschub erklärt; dieser Vers scheint aber durch die notwendige Beziehung *ἐπαφῶν — Ἔπαφον* geschützt. Wenn man, wie Deubner aaO. S. 485 Anm. 15 den Vers 850 athetiert, streicht man den einzigen Vers des Prometheus, aus dem hervorgeht, wie die Jungfrau Io einen Sohn empfangen und gebären kann. *Γέννημα* (in *γεννημάτων* findet Paul Friedländer, Argolica, Dissertation Berlin 1905 S. 10, die Verderbnis) hat hier die aktive Bedeutung „das Hervorbringen" (vgl. z. B. Platon, Sophistes p. 266 D), bezeichnet hier also, des *τέξεις* wegen, den Zeugungsakt.

[2] Eine eigenartige Hieronymosstelle (Ep. 22, 25 p. 411, Migne, Patrol. lat. 22) finde ich bei R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906 S. 145 angeführt. Eine Nonne wird ermahnt: *Semper te cubiculi tui secreta custodiant, semper tecum sponsus (Christus) ludat intrinsecus. Oras: loqueris ad sponsum; legis: ille tibi loquitur; et cum te somnus oppresserit, veniet post parietem et mittet manum suam per foramen et tanget ventrem tuum, et expergefacta consurges et dices: „vulnerata caritate ego sum" et rursus ab eo audies „hortus conclusus, soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus"*. (Hohes Lied 4, 12).

[3] Plutarch, quaest. symp. VIII 1, 3 p. 718 B: *ἀλλ' Αἰγύπτιοι τόν τ' Ἆπιν οὕτω λοχεύεσθαί φασιν ἐπαφῇ τῆς σελήνης* (des Mondgottes, wie Reitzenstein aaO. S. 140 sagt). Das scheint ein weiterer. und bei der bekannten Gleichung Apis und Epaphos, recht wertvoller Beleg; aber diese *ἐπαφή* ist Berührung durch einen Strahl des Mondlichts, vgl. Plut., de Iside XLIII p. 368 C; Herodot III 28; Aelian, nat. an. XI 10; Pomp. Mela I 9, 58; Pietschmann. Pauly-Wiss. I 2807; Leo Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes, Berlin 1904 S. 240.

zeugen im tibetanischen Mythos die Lahen (Dämonen) Kinder [1]. Im Milindapañha (übers. von Windisch, Buddhas Geburt, Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. phil. hist. Kl. XXVI, 1908 S. 20, vgl. 23 u. 24) heißt es: „Vom Asketen Dukūla wurde die Asketin Pārikā zur Zeit, da sie empfänglich war, mit dem rechten Daumen (vgl. dazu unten über „rechts und links") berührt, durch diese Berührung des Nabels ist Sāma Kumāra entstanden. Auch von dem Ṛṣi Mātanga wurde ein Brahmanenmädchen, als sie empfänglich war, mit dem rechten Daumen am Nabel berührt, durch diese von jenem (vorgenommene) Berührung ist das Brahmanenknäblein Maṇḍabya entstanden". Die Nossairier bestreiten, daß ihre religiösen Schêchs geschlechtlichen Umgang pflegen und behaupten, „daß deren Kinder durch Handbewegungen erzeugt werden, welche diese Führer über die Leiber ihrer Frauen hin machen" [2]. Die *Ἰδαῖοι Δάκτυλοι* sind phallische Gestalten, der *δάκτυλος* das *αἰδοῖον* [3]. Die *Δάκτυλοι* selbst sind entstanden, als Finger in die Mutter Erde griffen; bei der Zeusgeburt auf dem Ida hat sie Rhea hervorgebracht: *ὡς δ' ἦκεν ἡ προθεσμία καὶ αἱ τῶν ὠδίνων βάσανοι, μὴ φέρουσα τὰς ἀλγηδόνας ἐπεστήριξε κατὰ τοῦ ὄρους τὰς χεῖρας· τὸ δὲ ὄρος ἰσαρίθμους τῶν δακτύλων ἐγέννησε δαίμονας, οἵτινες περιστάντες αὐτὴν ἐμαιώσαντο* [4]. Jener Zug bleibt, auch wenn nicht Rhea es ist, deren Finger in die Erde greifen, sondern Anchiale oder Ops [5]. Die zeugende Kraft der Finger

---

[1] Johann Jakob Wagner, Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt, Frankfurt 1808 S. 192 f.; F. Liebrecht, Gervasius von Tilbury S. 173.

[2] J. Curtiss, Ursemitische Religion, deutsche Ausgabe 1903 S. 145.

[3] G. Kaibel, Nachr. der Götting. Gesellsch. d. Wissensch. phil. hist. Klasse 1901 S. 488 ff.; L. Weniger, Klio VII (1907) S. 172 f. Nach Nork in Scheible's Kloster Band VII (1847) S. 600 Anm. wird im Westphälischen „Daume" euphemistisch für „Phallos" gebraucht.

[4] Anonymus Ambr. *de re metr.* bei Studemund, Anecdota Varia I S. 224 § 6, 27 ff.; vgl. Nonnos, Dionysiaka XIV 23 ff. Die *Δάκτυλοι* als Geburtshelfer versteht, wer an die Rolle der Hand bei Geburten denkt (oben S. 9 ff., vgl. E. Maaß, Aratea, Philol. Unters. XII S. 349 und seine Adnotatio zu dem Aratscholion *Commentariorum in Aratum reliquiae* S. 185, 11). Der Funktion nach sind die *Δάκτυλοι* hier *Δακτυλογόνοι*, ihrer Entstehung nach *Δακτυλόγονοι*.

[5] Anchiale: Apollonios Rhodios nach Stesimbrotos I 1129; vgl.

spricht ferner aus einem Mythos, den Leo Frobenius (Das Zeitalter des Sonnengottes, Berlin 1904, S. 236) nach Karl von den Steinen im Zusammenhang der Jungfraumuttermythen anführt: „Nimagakaniro verschluckte zwei Bakairifingerknochen, von denen viele im Hause waren, weil Oka sie für seine Pfeilspitzen gebrauchte. . . . Von den Fingerknochen und nur von diesen, nicht von Oka wurde die Frau schwanger". Hierher zu gehören scheint auch ein in Ungarn verbreiteter Aberglaube: „Daß die junge Frau schon bei der Trauung durch eine Art Zauberei die Zahl der Kinder bestimmen könne, welche sie zukünftig bekommen wird: so viele Kinder sie haben will, auf so viele Finger muß sie sich vor der Copulation in der Kirche setzen" [1].

Es gibt eine weitgehende Parallelität von Handauflegen und Fußaufsetzen, die uns zu Ende dieses Kapitels noch beschäftigen wird. Diese ist deutlich auch im Punkte der Fruchtbarkeitsverleihung vorhanden. Der zeugenden Hand entspricht der zeugende Fuß, daher die große Rolle von Fuß und Schuh in Hochzeitsbräuchen. In der nordischen Sage muß Hymir sich selbst Kinder zeugen durch Paarung beider Füße [2]. Zehe wird für Phallos genannt. Unfruchtbare Frauen suchen bei der Fußspur Buddhas Leibessegen und ebenso wallfahrten Unfruchtbare zur Fußspur des heiligen Remaclus [3]. Im *βόειος πούς* des Kultliedes an den theriomorphen Dionysos, das die elischen Frauen singen: *ἄξιε ταῦρε, τῷ βοέῳ ποδὶ θύων* will Hans von Prott, Arch. für Rel.-Wiss. IX (1906) S. 88 den Stierphallos erkennen.

Maaß, Aratea 346 f.; Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. II S. 860 Anm. 8. — Ops bei Diomedes *Art. gramm.* III S. 478, 21 ff. Keil: *Aiunt Opem in Idam montem insulae Cretae fugiendo delatam manus suas imposuisse memorato monti et sic infantem edidisse, et ex hac manuum impressione emersisse curetas sive corybantas, quos a montis nomine et a qualitate facti Idaeos Dactylos appellant.*

[1] H. Ploß, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, 3. Auflage von Max Bartels I Leipzig 1891 S. 445.

[2] F. Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879 S. 490.

[3] Nork in Scheible's Kloster VII (1847) S. 599; 600 Anm.; IX (1848) S. 238; Liebrecht aaO. S. 490 f.; vgl. unten Exkurs II.

Ein Motiv aus der Io-Sage hat zu diesem Exkurs verleitet. Bisher war die Version des Io-Mythos in Aischylos' Hiketiden unberücksichtigt geblieben, aus dem Grunde, weil beide scharf auseinander zu halten sind. In den Hiketiden, dem ältesten der erhaltenen äschyleischen Dramen, trägt die Io-Sage ein ganz anderes Gepräge als in dem jüngeren Prometheus[1]. Für uns ist der wichtigste Unterschied, daß in den Hiketiden Io nicht als unversehrte Jungfrau, wie im Prometheus, auftritt. Schon als Io noch Heras Priesterin war, hatte sich Zeus mit ihr vereinigt (v. 291 ff. W.; 281 ff. K.), und als sie von Hera in eine Kuh verwandelt war, hatte er sich als Stier mit ihr gepaart (v. 298 ff. W.; 286 ff. K.). Daraufhin wurde ihr Argos als Wächter gesetzt und als ihn Hermes erschlagen, schickte Hera die Bremse, die Io im Wahnsinn umhertrieb. Auf diesen Irrfahrten kam sie nach Kanobos (v. 311 W.; 299 K.):

(*Χο*) *καὶ μὴν Κάνωβον κἀπὶ Μέμφιν ἵκετο*
312 *καὶ Ζεύς γ' ἐφάπτωρ χειρὶ φιτύει γόνον.*
(*Βα*) *τίς οὖν ὁ Διὸς πόρτις εὔχεται βοός;*
(*Χο*) *Ἔπαφος ἀληθῶς ῥυσίων ἐπώνυμος.*

Es kann kein Zweifel sein, daß Vers 312 in dieser Wendung der Io-Sage gänzlich sinnlos ist; mit Recht hat ihn Maaß als Interpolation (vielleicht aus v. 535 u. 591 W. zusammengestellt) erklärt und Deubner (aaO. S. 486 Anm. 15) ihm darin zugestimmt. Es ist klar, daß er dazu dient, die Prometheus- mit der Hiketidenversion auszugleichen, ein unerlaubter Versuch, den aber nicht nur die Alten unternommen haben. Die *ῥύσια* des Hiketidenverses 314 sind nicht identisch mit den *γεννήματα* der Prometheusstelle, in den Hiketiden hat des Zeus heilende Hand ihren Platz, aber nicht die zeugende. Man kann nicht mißverstehen, was der Chor singt (571 ff. W.; 552 ff. K.):

καὶ τότε δὴ τίς ἦν ὁ θέλξας πολύπλαγκτον ἀθλίαν
οἰστροδόνητον Ἰώ; . . .
βία δ' ἀπημάντῳ σθένει
καὶ θείαις ἐπιπνοίαις

[1] A. Körte *Mélanges Nicole*, Genf 1905, S. 290 ff.

παύεται, δακρύων δ' ἀπο-
στάζει πένθιμον αἰδῶ.
580 λαβοῦσα δ' ἕρμα Διὸν ἀψυθεῖ λόγῳ
γείνατο παῖδ' ἀμεμφῆ,
δι' αἰῶνος μακροῦ πάνολβον·
ἔνθεν πᾶσα βοᾷ χθών·
„φυσιζόου γ' ἔρνος τόδε
585 Ζηνός ἐστιν ἀληθῶς·
τίς γὰρ ἂν κατέπαυσεν Ἥ-
ρας νόσους ἐπιβούλους;
Διὸς τάδ' ἔργα· καὶ τόδ' ἂν γένος λέγων
ἐξ Ἐπάφου κυρήσαις."

Vgl. auch die Verse des Chors 1063 ff. W. (1092 ff. K.)

Ζεὺς ἄναξ ἀποστεροί-
η γάμον δυσάνορα
δάϊον, ὅσπερ Ἰὼ
πημονᾶς ἐλύσατ' εὖ
χειρὶ παιωνίᾳ, κατάσχετον
εὐμενεῖ βίᾳ κτίσας.

Noch in anderer Weise ist Zeus als ἐφάπτωρ Ἰοῦς tätig: durch Berührung mit seiner wunderkräftigen Hand verwandelt er Io in eine Kuh und auf gleiche Weise gibt er der Verwandelten ihre menschliche Gestalt wieder zurück. Dies ist die Version der hesiodeischen κατάλογοι, auf die Apollodoros II 1, 3 zurückgeht: Φωραθεὶς δὲ ὑφ' Ἥρας τῆς μὲν κόρης ἁψάμενος εἰς βοῦν μετεμόρφησε λευκήν. Ähnlich ist Apollodors Nachricht über die Entzauberung II 1, 3: Ἦκεν εἰς Αἴγυπτον, ὅπου τὴν ἀρχαίαν μορφὴν ἀπολαβοῦσα γεννᾷ παρὰ Νείλῳ ποταμῷ Ἔπαφον παῖδα, die ergänzt wird durch das Scholion zu Euripides Phoinissen 678, wo die Rolle der Hand deutlich ist: Ἔπαφος ἐκλήθη, ἐπεὶ ὁ Ζεὺς ἐπαφησάμενος τῆς Ἰοῦς πάλιν εἰς γυναῖκα μετεμόρφωσεν. Ebenso heißt es in Moschos' Eidyllion II 50 ff. in der Beschreibung des Korbes der Europa:

ἐν δ' ἦν Ζεὺς Κρονίδης ἐπαφώμενος ἠρέμα χερσὶν
πόρτιος Ἰναχίης, τὴν δ' ἐπαπόρῳ παρὰ Νείλῳ
ἐκ βοὸς εὐκεράοιο πάλιν μετάμειβε γυναῖκα.

Eine Darstellung dieser Rückverwandelung der Io-Kuh

durch Zeus' Hand erblickte früher schon einmal H. Schöne[1] und neuerdings wieder P. Friedländer[2] auf einem strengrotfigurigen Stamnos in Wien[3]. Links ist Hermes den Argos tötend dargestellt. Hinter dieser Gruppe, von ihr großenteils verdeckt, steht ein Stier nach rechts; vor dem Stier, also rechts von der Argos-Hermesgruppe, sitzt Zeus unter einer Palme, in der linken das Skeptron, die rechte mit ausgestreckten Fingern erhobene Hand vor den Kopf des Tieres haltend. Die männliche Bildung dieses Tieres beruht auf einem Mißverständnis des Vasenmalers; so unerklärlich hier ein Stier ist[4], so notwendig ist die Gegenwart der Io-Kuh in dem Augenblick, wo ihr Wächter getötet wird. Daraus ist schon deutlich, daß der Vasenmaler sich des Inhaltes dessen,

---

[1] *Ann. dell' Inst.* 1865 S. 151. Der Einwand von Overbeck (Kunstmyth. II 478), eine gleichzeitige Darstellung der Argostötung und Ioentzauberung lasse die Irrfahrten wegfallen, ist nicht mehr stichhaltig, da Ios Irrfahrten sekundär sind, wie die Forschungen von Maaß, Friedländer, Deubner ergeben haben, und die Io-Sage ursprünglich damit geendet hat, daß gleich nach der Argostötung Io zurückverwandelt wurde.

[2] Argolica, Diss. Berl. 1905, S. 8f. Ihm hat Deubner aaO. S. 492 Anm. 34 widersprochen, der die „Verschränkung" zweier Vorgänge, wie sie die Gruppen des Vasenbildes als Argostötung und Ioentzauberung interpretiert darböten, in dieser Zeit für unmöglich hält. Dieser Einwand ist nicht stichhaltig. „Die naive alte Kunst nahm ja bekanntlich an . . gleichsam condensirten Darstellungen, die verschiedene Handlungen in ein Ganzes zusammenzudrängen suchen, nicht nur keinen Anstoß, sondern suchte dergleichen sogar" (Furtwängler, Samml. Sabouroff I, Text zu Taf. XLIX 3). Auch versuche ich zu zeigen, daß die Darstellung keine ursprüngliche Komposition ist, sondern ohne deutliches Verständnis des Dargestellten nach einer Vorlage gearbeitet.

[3] Österreichisches Museum no. 338 (nicht wie Engelmann, Roschers Lex. der Mythol. II 276, glaubt in London); Masner, Die Sammlung antiker Vasen und Terrakotten im k. k. österr. Museum, Wien 1892, S. 52; Abbildungen: *Ann. dell' Inst.* 1865 tav. IK; Roscher, Lex. d. Mythol. II 279/80; Müller-Wieseler-Wernicke, Antike Denkmäler Teil II Leipzig 1899, Taf. VI 1; Wiener Vorlegeblätter 1890/91 Taf. XI 1.

[4] Der Versuch von Ernst Maaß *De Aeschyli supplicibus* S. 29 Anm. 3, den Stier als stiergestaltigen Zeus zu verstehen, scheitert daran, daß Zeus der Stier vor Zeus dem Gotte stehend zu seltsam wäre. vgl. Engelmann, Jahrb. d. archäol. Inst. XVIII (1903) S. 53, der darlegt, wie leicht solch ein Irrtum des Vasenmalers entstehen konnte.

was er zeichnete, nicht klar bewußt war. Er arbeitete nach einer Vorlage, die, wie es scheint, zwei nebeneinander stehende, oder auf Vorder- und Rückseite befindliche[1] selbständige Gruppen enthielt: 1) Hermes und Argos, 2) Io als Kuh und Zeus in Menschengestalt. Diese beiden Gruppen zog der Maler unseres Bildes in eine Darstellung zusammen, nicht indem er sie „verschränkte", sondern indem er die zweite zur Hälfte hinter die erste rückte. Darstellungen aus dem Io-Mythos in einzelnen Gruppen gab es, vgl. die in Anm. 1 genannte Vase; an derartige Darstellungen lehnt sich Moschos an, wenn er II 37 ff. auf dem Korbe der Europa dargestellt sein läßt: 1) Io auf dem Meere schwimmend 2) Ios Entzauberung durch Zeus' Hand 3) Hermes den Argos tötend. Was hier in Gruppe 2 und 3 getrennt ist, gibt, meine ich, der Maler unseres Stamnos auf einem Bilde wieder. Übrigens ist die Zusammengehörigkeit der verzeichneten Io-Kuh mit Zeus auf dem Original noch viel deutlicher als auf den Abbildungen; Masner, aaO. S. 52 sagt darüber: „(Zeus hat) die Rechte beschwörend erhoben. Dieselbe ist mit der Stirn des Tieres fast parallel und ihr viel näher als auf der mangelhaft abgerollten Zeichnung".

Damit scheint mir wenigstens die Deutung des Gestus der erhobenen Hand eindeutig bestimmt zu sein[2]: es ist der Augenblick der wunderbaren Rückverwandelung dargestellt; ob dies durch Handaufheben, wie es das Vasenbild darzubieten scheint, oder durch Handauflegen, wie es die literarische Überlieferung darstellt, bewirkt wird, ist kein schwerwiegender Unterschied. Beides ist ja gleichermaßen wunderwirkend.

Also darin ist im Io-Mythos Zeus als ἐφάπτωρ tätig, daß er durch Berührung mit seiner Hand Epaphos erzeugt, Io heilt und verwandelt[3]. Daß Zeus „Anrührer" war, ist ja

---

[1] So zeigt die Vase der Sammlung Spinelli (bei Engelmann aaO. S. 46 u. 47) auf der Vorderseite Zeus und Io, auf der Rückseite Hera und Hermes, also zwei Gruppen aus demselben Sagenkreis.

[2] Wernicke, Pauly-Wiss. II 793 entscheidet sich nicht; er schreibt „Begrüßung? Entzauberung?"

[3] Die Worte des Tzetzes zu Lykophron 630 ἔνθα ἐκ τῆς τοῦ Διὸς ἐπαφῆς Ἔπαφον γεννᾷ können sich sowohl auf die zeugende wie die ver-

deutlich; freilich, ob er wirklich den Namen *Ζεὺς Ἔπαφος* führte, wie Maaß postuliert, wissen wir nicht; für möglich kann ich es halten. Jedenfalls hat in Epaphos der Mythos ein Wesen genealogisch mit Zeus verknüpft, das ihm in seinen Funktionen verwandt war. Epaphos gehört zu jenen Göttern, welche nur einzelne Momente des Handelns umfassen. Das Wesen dieses „Sondergottes" offenbart sich in seinem Namen, der von *ἐπι-* und *ἁφή* abgeleitet [1] die Tätigkeit des Anrührens durchsichtig bezeichnet. Wenn Gruppe (Griech. Mythol. und Religionsgesch. I S. 59) diese Gestalt „das Prototyp der durch Handauflegung heilenden Zauberer" nennt, so ist dies eine zu enge Fassung von Epaphos' Wesenheit. Er ist „Anrührer" in der weitesten Bedeutung dieses Begriffes, der sowohl die segnende wie schadende Betätigung umfaßt; das wird später deutlich werden, vgl. unten unter 5.

„Seit die großen Göttergestalten des Olymp und der Unterwelt unter der Führung von Dichtung und Kunst Gemeinbesitz der Nation wurden, konnten Vorstellungen, die in den Bereich eines oder mehrerer dieser Götter fielen, nicht mehr für sich Leben und Geltung erlangen; unwillkürlich mußten sie in Beziehung zu diesen gesetzt werden" [2]. Dies Entwickelungsgesetz griechischer Religionsgeschichte läßt sich auch am Schicksal des Epaphosnamens ablesen. Epaphos verlor seine Selbständigkeit, weil er die sein Wesen begründende Tätigkeit des „Anrührens" mit so manchem der großen Götter teilte. Seine Abhängigkeit von den siegenden neuen Göttern zeigt sich in der zwiefachen Weise, die ebenfalls eine fast gesetzmäßige Erscheinung in der griechischen Religionsgeschichte ist: der Name des alten Gottes erscheint entweder als Glied in der Liste der mythologischen Genealogie oder als Beiname des neuen Götternamens. Epaphos, Zeus' Sohn, ist das Resultat des ersten Entwickelungsganges; Zeus Epaphos wäre das des zweiten, so wie es Dionysos Epaphios in

wandelnde Handauflegung beziehen; denn erst, wenn ihr die menschliche Gestalt zurückgegeben ist, kann Io den Epaphos zur Welt bringen.

[1] Fick-Bechtel, Griechische Personennamen S. 449; 451; Escher, Pauly-Wiss. V 2708.

[2] H. Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 73.

der Tat ist. Denn auch Dionysos ist Heilgott und als solcher durch segnendes Anrühren tätig, darum heißt er Dionysos Epaphios[1]. Die Orphiker riefen Dionysos an (Orph. hymn. 50, 6f., vgl. 52, 9) als:

παυσίπονον θνητοῖσι φανεὶς ἄκος, ἱερὸν ἄνθος,
χάρμα βροτοῖς φιλάλυπτον, Ἐπάφιε.

Schon Gesner[2] hat bemerkt: *In his versibus . . . Bacchus per id ipsum, quod ἐπάφιος est, fit παυσίλυπος et φιλάπονος.* An Bakchos *Λύσιος* ist der Hymnus gerichtet, und als „Erlöser" von Krankheitsnot erscheint Dionysos in einem Prosahymnus des Aristeides: *Οὐδὲν ἄρα οὕτως βεβαίως δεδήσεται, οὐ νόσῳ, οὐκ ὀργῇ, οὐ τύχῃ οὐδεμιᾷ, ὃ μὴ οἷόν τ' ἔσται λῦσαι τῷ Διονύσῳ*[3].

Am häufigsten und deutlichsten tritt naturgemäß die Bedeutung der Handauflegung bei Asklepios auf. *Ὁ μέγας θαυματοποιός* ist er für Aristeides[4], und nicht nur für ihn, sondern für seine ganze Zeit. Aber schon auf den epidaurischen Wunderberichten, deren Abfassung man in das vierte vorchristliche Jahrhundert setzt[5], findet sich die Wunderkraft von Asklepios heilender Hand. Da kommt eine unfruchtbare Frau in den Tempel, inkubiert, sieht Asklepios erscheinen, ihren Leib entblößen und ihn mit der Hand berühren. So von ihm geheilt geht sie nach Hause und gebiert dann ihrem Manne einen Sohn[6]. Ähnlich scheint ein anderes Wunder (IG IV 952, 122ff.) gewesen zu sein: *Ἐρασίππα ἐκ Καφυιᾶν*

[1] Maaß aaO. S. 16. [2] Vgl. Hermanns *Orphica* S. 476.

[3] Aristeides *Διόνυσος* II 331 § 7 K. Diese besonders wertvolle Parallele (bei Maaß nicht vermerkt) mit dem orphischen Hymnus mag zeigen, mit welchen Dokumenten man die Götterreden des Aristeides zu vergleichen hat; die Tendenz z. B., die jeweils verherrlichte Gottheit zu einer Allgottheit zu erheben, ist in auffallendem Maaße beiden zu eigen. — Dionysos wird als *Ἰατρός* verehrt: Athen. I p. 22E; Plut., quaest. symp. III 1, 3; *Παιώνιος* ist Dionysos bei Hesych unter dem Wort; ihn *Ὑγιάτης* zu nennen befiehlt die Pythia, Athen. II p. 36B; vgl. Maaß aaO. S. 16; Kern, Pauly-Wiss. V 1033. [4] II 323 § 14 K. [5] IG IV S. 225.

[6] IG IV 952, 60ff.: *Ἀνδρομάχα ἐξ Ἀπείρο[υ] π[ερὶ παι]δων. Αὔτα ἐνκαθεύδουσα ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει αὐτᾶι [τὰν νηδὺν ὁ Θε]ὸς ἀγκαλύψαι, μετὰ δὲ τοῦτο τὸν θεὸν ἄψα[σθ]αι οὐ τᾶι [χηρί, καὶ ἐκ τού]του τᾶι Ἀνδρομάχαι ν[ί]ὸς ἐξ Ἀρύββα ἐγένετο.* Vgl. P. Baur, Eileithyia S. 491f. Anm. 83; 84.

[. . . *Αὖτα* . .] *εἶχε τὰγ γαστέρα καὶ ἐπέπρητο ὅλα καὶ ο*[. . . . . *ἐγκα*]*θεύδουσα δὲ ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ Θεὸ*[*ς τὰν γαστέρα ἀντρί*]*βων*[1] *φιλῆσαί νιν, μετὰ δὲ τοῦτο φιάλαν οἱ δό*[*μεν* usw.[2]. In diesem Wunderbericht ist Asklepios wirksam einerseits übernatürlich durch die Manipulation seiner heilkräftigen Hand, andererseits ganz natürlich, wie ein Arzt einen Heiltrank reichend. Daran ist kein Anstoß zu nehmen; sind doch die ganzen *ἰάματα* der epidaurischen Stelai eine seltsame Vermischung von Elementen rationell therapeutisch-iatrischer und chirurgischer Behandlungsweise mit Bestandteilen des ausgebildetsten Wunderglaubens[3]. Wo ein sterblicher Arzt etwa eine Operation vornehmen müßte, heilt der Gott durch eine bloße Manipulation seiner wunderkräftigen Hand[4]. So

[1] Von Cavvadias ergänzt; *aptum quidem ad spatium, sed nimis incertum* meint Fränkel, der die Lücke unergänzt läßt; das ist wohl allzu vorsichtig.

[2] Es folgt die Beschreibung der unten Kap. II zu erwähnenden Kur.

[3] Vgl. Ἀ. *Π.* Ἀραβάντινος, Ἀσκληπιὸς καὶ Ἀσκληπιεῖα, *Δειψίαι* 1907.

[4] Beides verbindet ein Wunder des hl. Eligius (*Vita S. Eligii* II 51, Migne Patrol. Lat. 87 S. 570 A; zitiert von Deubner *De incub.* S. 59), der bei der Heilung einer blinden und stummen Frau die Blindheit allein durch seine Hand, die Ursache des Stummseins dagegen operativ entfernt: *Quaedam . . . femina muta et caeca ad sepulcrum Sancti Eligii fuit quondam oblata; quae . . . sopore tandem depressa somno sua concessit membra. et ecce repente dum quiesceret visum est astitisse sanctum Eligium atque oculos eiusdem mulcendo tetigisse, cultellum etiam vel forcipem in specie medici manu gestans compedes linguae eius leniter abscidisse. et ex hoc continuo expergefacta . . . sana facta . . . regressa est ad propriam villam.* Einen Schritt weiter geht die Legendenbildung und verbindet die Motive der Traumoperationen (vgl. Kap. II) mit denen der heilenden Hand zu jenem Typus, daß mit der bloßen Hand wie mit einem chirurgischen Werkzeug operationsähnliche Handlungen oder wirkliche Operationen vorgenommen werden. So z. B. in Kosmas und Damians Wundern 12 (S. 130, 55 ff. Deubner), 13 (S. 134, 43 ff.), 20 (S. 150, 50 u. 65), 41 (S. 200, 25 ff.), 42 (S. 201, 30 ff.). Solches ereignet sich dann auch in wachem Zustand; ein alter Mönch erzählt, er habe lange Zeit an einer Leberkrankheit gelitten; da habe ein unbekannter Mann mit der Hand, nicht anders als wenn sie ein Schwert gewesen wäre, ihm den Leib aufgeschnitten, die kranke Leber abgeschabt und wieder in den Leib zurückverlegt. Von dieser Operation an habe er sich ganz wohl gefühlt (Lucius, Anfänge des Heiligenkults S. 380 Anm. 1 aus den *Vitae Patrum* VI 3 no. 11 Rosweyd). Vgl. ferner das von Lucius S. 462 angeführte Marien-Strafwunder.

träumt ein Blinder, Asklepios erscheine ihm, öffne mit den Fingern seine Augen, so daß er wieder sehe; und am andern Morgen geht der Mann geheilt weg[1]. Ein anderer, dessen Finger bis auf einen gelähmt sind, träumt *ἐπιφανέντα [τ]ὸν θεὸ[ν] ἐφαλέσθαι ἐπὶ τὰν χῆρα καὶ ἐκτεῖναί οἱ τοὺς δακτύ⟨λ⟩λους.* Nach dieser Manipulation ist er geheilt und kann seine Finger nach Belieben ausstrecken und schließen (IG IV 951, 22 ff.).

Wie die Geheilten der Wunderstelen hat auch Apellas die helfende Hand des epidaurischen Gottes an sich verspürt: *ἥψατο δέ μου καὶ τῆς δεξιᾶς χειρὸς καὶ τοῦ μαστοῦ· τῇ δὲ ἑξῆς ἡμέρᾳ ἐπιθύοντός μου φλὸξ ἀναδραμοῦσα ἐπέφλευσε τὴν χεῖρα, ὡς καὶ φλυκταίνας ἐξανθῆσαι, μετ' ὀλίγον δὲ ὑγιὴς ἡ χεὶρ ἐγένετο* (IG IV 955, 23 ff.).

Für die Wunder zu Pergamon ist ein Ausdruck des Ailios Aristeides sehr bezeichnend: *ἐφ' οὗ τὰ πολλὰ καὶ μεγάλα ὡς ἐπυνθανόμεθα ἐχειρούργησεν ὁ θεός*[2].

Aus dem Asklepieion der Tiberinsel zu Rom stammt die Basisinschrift einer Votivgabe der ersten Kaiserzeit: *Ἀ]σκληπιῶ θε[ῶ] μεγίστω [σ]ωτῆ[ρι] εὐ[ε]ργέτη· ὄκνο[ν] σπληνὸς σωθεὶς ἀπὸ σῶν χιρῶν, οὗ τόδε δ[ῖγ]μα ἀρ[γ]ύρεον, εὐχαριστ[ήρ]ιον θεῶ Ν[εοχ]ά[ρης Σ]εβαστο[ῦ ἀπελεύθ]ερος Ἰουλιαν[ός]*[3]. Es ist wichtig,

[1] IG IV 951, 120 ff.: *Ἀλκέτας Ἀλικός. οὗτος τυφλὸς ἐὼν ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ποτελθὼν τοῖς δακτύλοις διάγειν τὰ ὄμματα καὶ ἰδεῖν τὰ δένδρα πρᾶτον τ[ὰ] ἐν τῶι ἰαρῶι. ἀμέρας δὲ γενομένας ὑγιὴς ἐξῆλθε.* Maaß *De Aeschyli Suppl.* S. 20 vergleicht Pindar Nem. X 170, wo Zeus dem in das Leben zurückgerufenen Kastor *ἀνὰ δ' ἔλυσεν μὲν ὀφθαλμόν, ἔπειτα δὲ φωναν χαλκόμιτρα Κάστορος.* Ähnlich eine Geschichte bei Gregor von Tours *In gloria martyrum* c. 5. von einem zur Strafe geblendeten Mädchen: *Ante sanctam prosternitur arcam; ibique cum ... prostrata solo in eodem loco quievit, apparuitque ei per visum, quasi aperiret aliquis oculos eius, et unum sanitati redditum, dum cum alio laboraret, subito ad ostii reserati sonum expergefacta unius oculi lumen recepit.*

[2] II 441 § 64 K. Ich will nicht unterlassen hier einen Satz Blinkenbergs (Arch. Studien 1904 S. 102) anzuführen, der mir jedoch zu eng gefaßt erscheint: „Am Ende geht die Heilkraft der göttlichen Hand wohl einfach darauf zurück, daß die älteste Heilkunde besonders *χειρουργία* war. Es ist die Hand des Arztes, die in den gewöhnlichen Fällen die Hilfe bringt, in den außergewöhnlichen also die Hand des Gottes".

[3] Girgli *Bull. della comm. archeol. commun. di Roma* XXIV (1896) S. 174; Besnier *L'île Tibérine dans l'antiquité*, Paris 1902, S. 213.

daß gerade die erste Kaiserzeit den Glauben an die heilende, wundertuende Gotteshand kennt; sind es in dieser Epoche wohl hauptsächlich die Leute aus dem niedern Volk, die ihm anhangen, so ändert sich dies im Verlauf der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung bald, und gerade die Kreise der Gebildetsten und geistig Bedeutendsten wenden sich Asklepios zu. Die *ἐπικλήσεις* der eben angeführten Inschrift klingen an die des Kaiserkults an. Das Epitheton *μέγιστε* findet sich für Asklepios, scheint es, nur noch bei Herondas IV 86[1]. Dieser Mimiambos bezeugt für Kos den gleichen Glauben an Asklepios' Hand; Vers 14ff. heißt es von den Weihegaben, sie sollen gegeben werden als *ἴητρα νούσων*:

. . . *τὰς ἀπέψησας*
ἐπ' ἠπίας σὺ χεῖρας, ὦ ἄναξ, τείνας.

Wie man Blut oder dergleichen äußerlich zu Tage tretende Dinge abwischt, entfernt hier Asklepios die Krankheiten[2]; doch ist, wie *τείνας* zeigt, die eigentliche Bedeutung des Abwischens[3] verblaßt, das Überhalten oder Entgegenhalten der Hand wischt das Übel weg.

Bis herunter in die Zeiten des Absterbens der antiken Religion hält sich jener Glaube aufrecht. Und wie vor dem Erlöschen die Flamme letztmals hell aufzüngelt, so zeigt er sich gerade in der Zeit des eintretenden Unterganges noch einmal in hellem Lichte: „Asklepios fuhr vom Himmel auf die Erde nieder und kam in einfacher Menschengestalt bei Epidauros zum Vorschein; er wuchs auf und reichte nun auf seinen Wanderungen allerorten seine hilfreiche Rechte . . . Er kommt nicht zu jeglichem unter uns, und doch bessert er die sündigen Seelen und heilt die Krankheiten des Leibes".

[1] Vgl. Girgli und Besnier aaO. Weitere Belege geben weder die Herondaserklärer und Wünsch, Arch. für Rel.-Wiss. VII (1904) S. 113, noch Bruchmann *Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur*, Leipzig 1903.

[2] Wünsch aaO. S. 106.

[3] Ganz konkretes Abwischen der Krankheit finde ich bei Valerius Maximus II 4, 5, wo die pestkrank gewesenen Kinder des Valerius von ihrer Heilung berichten *vidisse se in somniis a nescio quo deorum spongea corpora sua pertergeri*. Nach Vollers, Arch. für Rel.-Wiss. VIII (1905) S. 98 flehte man bei den Semiten am Krankenbette „Gott wische dein Leiden weg" (Lisân al 'Arab 3, 430, 21; 436, 2).

Das sagt Julian der Abtrünnige [1], dem wie manchem Anhänger neuplatonischer Philosophie und Religion [2] Asklepios als Heiland und Gottessohn Gleiches bedeutete, wie den Christen der Heiland, den sie verehrten.

Zur literarischen Überlieferung tritt auch hier wieder die der Monumente. Von den attischen Weihreliefs, die Asklepios' Krankenbesuch darstellen, scheint das von Ziehen, Ath. Mitt. XVII (1892) S. 234 Figur 4 veröffentlichte Fragment hierher zu gehören. Am Kopfende einer Kline steht ein bärtiger Mann, der seine Rechte auf Stirn und Haar des Kranken legt. Das Gewand läßt die rechte Seite des Oberkörpers frei, verhüllt die linke Seite sowie den linken Arm, kommt also der Tracht des Asklepios nahe. Ist auch der Größenunterschied zwischen dem Daliegenden und dem hinter ihm stehenden Manne, soweit sich nach dem Erhaltenen fest-

---

[1] Contra Christianos p. 200 A B Neumann: *ἔλαθέ με μικροῦ τὸ μέγιστον τῶν Ἰλίου καὶ Διὸς δώρων. εἰκότως δὲ αὐτὸ ἐφύλαξα ἐν τῷ τέλει. καὶ γὰρ οὐκ ἴδιόν ἐστιν ἡμῶν μόνον, ἀλλ' οἶμαι, κοινὸν πρὸς Ἕλληνας, τοὺς ἡμετέρους συγγενεῖς. ὁ γάρ τοι Ζεὺς ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς ἐξ ἑαυτοῦ τὸν Ἀσκληπιὸν ἐγέννησεν, εἰς δὲ τὴν γῆν διὰ τῆς Ἰλίου γονίμου ζωῆς ἐξέφηνεν. οὗτος ἐπὶ τῆς γῆς ἐξ οὐρανοῦ ποιησάμενος τὴν πρόοδον, ἐνοειδῶς μὲν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ περὶ τὴν Ἐπίδαυρον ἀνεφάνη, πληθυνόμενος δὲ ἐντεῦθεν ταῖς προόδοις ἐπὶ πᾶσαν ὥρεξε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἑαυτοῦ δεξιάν. ἦλθεν εἰς Πέργαμον, εἰς Ἰωνίαν, εἰς Τάραντα μετὰ ταῦθ', ὕστερον ἦλθεν εἰς τὴν Ῥώμην. ᾤχετο ⟨δὲ⟩ εἰς Κῶ, ἐνθένδε εἰς Αἰγάς· εἶτα πανταχοῦ γῆς ἐστι καὶ θαλάσσης* (vgl. dazu oben S. 14). *οὐ καθ' ἕκαστον ἡμῶν ἐπιφοιτᾷ, καὶ ὅμως ἐπανορθοῦται ψυχὰς πλημμελῶς διακειμένας καὶ τὰ σώματα ἀσθενῶς ἔχοντα.* Die oben zitierte Übersetzung ist die Neumann's, Leipzig 1880 S. 26. Auf eine andere Julianstelle hat Maaß *De Aeschyli supplicibus* S. 19 hingewiesen, den Brief an Jamblichos (diese Briefe mögen pseudepigrapha sein, sie beweisen jedenfalls für den Geist jener Zeit) II S. 524 Hertlein: *σὺ δ' ὥσπερ ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους ταχθεὶς τὴν Ἀσκληπιοῦ χεῖρα πανταχοῦ ζητῶν, ἅπαντα ἐπέρχῃ λογίῳ τε καὶ σωτηρίῳ νεύματι.* Auf die Briefstelle II S. 583 f. H., wo Jamblichs Briefe als *σωτήριον σύμβολον* mit Asklepios' Hand verglichen werden, habe ich Arch. für Rel.-Wiss. X 1907 S. 566 Anm. 3 aufmerksam gemacht.

[2] „Der Neuplatonismus ist eine Contrereligion gegen das Christentum" sagte A. v. Gutschmid gelegentlich, vgl. Neumann's Ausgabe von Julian, contra christ., *prolegomena* S. 116 Anm. 1. Über Julians Verhältnis zu Asklepios vgl. Georg Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, Leipzig 1908, S. 66; 122.

stellen läßt, nicht so bedeutend, daß die Deutung auf Asklepios unbedingt sicher wäre, so kann sie doch als höchst wahrscheinlich gelten[1]. Ein aus dem Amphiaraon in Rhamnus stammendes Relieffragment hat A. Körte, Ath. Mitt. XVIII (1895) S. 236 Anm. 2 beschrieben und den Reliefs, die die Heilung durch den Gott selbst darstellen, hinzugefügt: „Neben einem auf der Kline liegenden Manne sitzt der Gott (nur der Unterkörper erhalten) und berührt anscheinend das Kinn des Kranken". Daß endlich auf dem bekannten Relief aus dem Amyneion[2] Asklepios selbst in seiner Heiltätigkeit abgebildet werde, vermutet Löwy[3]; der Dargestellte umfaßt ein krankes Bein mit deutlich erkennbarer Krampfader.

Man wird beobachtet haben, daß in vielen Fällen es die Rechte war, von der die Heilwirkung ausging[4]. Daß man gerade dieser Hand des Heilgottes besondere Kraft beilegte, zeigt eine sehr bemerkenswerte Stelle aus Artemidoros (V 89 S. 272, 19 ff. H.), dessen Traumbuch ja eine kostbare Fundgrube volkstümlicher Vorstellungen ist[5]. *Ἔδοξέ τις νοσῶν τὸν στόμαχον ... παρὰ τοῦ Ἀσκληπιοῦ εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ εἰσιέναι, καὶ τὸν θεὸν ἐκτείναντα τῆς δεξιᾶς ἑαυτοῦ χειρὸς τοὺς δακτύλους παρέχειν αὐτῷ ἐσθίειν.* Der Kranke träumt also, er äße die Finger der rechten Hand des Heilgottes[6]. Aus diesem Traum

[1] Die Tracht des auf einem andern Relief, aaO. S. 232 Fig. 3, die Heilung vollziehenden Asklepiossohnes ist eine ganz andere.

[2] A. Körte, Ath. Mitt. XVIII (1893) Tafel XI.

[3] Im Text zu Arndt-Amelung, Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen no. 1239.

[4] Vgl. oben S. 2; S. 9 Anm. 1 u. 3; S. 13; S. 18; S. 31; S. 32 und unten S. 34 Anm. 3; S. 39 ff.

[5] Vgl. Ernst Rieß, Rhein. Mus. XLIX S. 177 ff., der allerdings unsere Stelle nicht behandelt.

[6] Artemidoros schöpft, wie aus der Nachbarschaft der V 92 ff. erzählten Serapisträume und dem technischen Ausdruck *συνταγή* hervorgeht, aus Traumbüchern, in denen *συνταγαί* und *θεραπεῖαι* der Incubationsgötter, also namentlich des Asklepios und Serapis aufgezeichnet waren; näheres darüber s. Kapitel II. Da es sich V 89 um eine dem Kranken zu Teil werdende *συνταγή* handelt, muß eine Ausdeutung des Traumes durch die *ὀνειροκριτικοί* erfolgen; denn die *συνταγαί* sind als Rezepte oder allegorische Träume häufig undeutlich für den Laien und bedurften der Traumdeuterkunst. Weil nun in dieser die Mehrdeutigkeit der Worte eine große Rolle

spricht die bekannte Vorstellung, daß göttliche Wesenheit in sich aufnehme, wer einen Teil des göttlichen Leibes genießt[1]; in diesem Fall also, daß man die Wunder- und Heilkraft der göttlichen Hand sich aneigne und daß man gesunde, wenn man die Finger der Hand ißt. Jene unterleibskranke Erasippa (oben S. 28) berührten die heilenden Finger des Asklepios, der Magenkranke träumt sie zu essen; eine grobsinnliche ursprüngliche Vorstellung[2]. Bei Naturvölkern ist der Glaube an die Zauberkraft der Finger und an die Möglichkeit, jene Kraft durch Essen sich anzueignen, weit verbreitet[3]. Dieser Anschauung, daß ursprünglich jeder Finger

---

spielt (vgl. J. Fischer *Ad artis veterum onirocriticae historiam symbola*, Dissertation Jena 1899 S. 7; 33), wird der Traum des Magenkranken so ausgelegt, daß der Mann fünf Datteln essen soll: *φοίνικας πέντε ἐσθίων ἐθεραπεύθη· καὶ γὰρ αἱ τοῦ φοίνικος βάλανοι αἱ σπονδαῖαι δάκτυλοι καλοῦνται.*

[1] A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 100ff.; E. Bethe, Rhein. Mus. LXII (1907) S. 469 Anm. 70.

[2] Verwandt ist es, wenn in Euripides Kyklops v. 314f. Polyphemos den Rat erhält, Odysseus Zunge zu essen, um beredt zu werden; vgl. Dieterich aaO. und Petr. 43: *qui linguam caninam comedi.*

[3] K. Th. Preuß, Ursprung der Religion und Kunst, Globus LXXXVII (1905) 413f.: Zur Heilung von Krankheiten lassen sich Verwandte oder Freunde des Patienten zuweilen Fingerglieder abschneiden. Für das Essen der Finger: ein dem getöteten Häuptling der Feinde abgenommener Finger wird bei den Baronga geschabt und zur Kriegsmedizin hinzugefügt, die man den Kriegern zu essen gibt. Ein Brechmittel befördert nach einiger Zeit das Genossene wieder zu Tage, wodurch die Furcht ausgeworfen wird, die Tapferkeit zurückbleibt. Zum Essen der Leichenteile vgl. Preuß, Globus LXXXVI (1904) S. 390; Foy, Arch. für Rel.-Wiss. X (1907) S. 143f.; Sternberg, ebenda VIII (1905) S. 458; Foy, ebenda S. 548; Meinhof, ebenda XI (1908) S. 550 Anm. 1. — Gleichsam eine gemilderte Form ist das Saugen am Finger zur Übermittelung von irgendwelchen Kräften. In einem Marienwunder (Mussafia, Sitzungsber. der Akad. Wien, phil. hist. Kl., Band 115, 1888, S. 74 no. 13) wendet sich ein Geistlicher an Maria um Beistand bei der ersten Messe; sie erscheint ihm und befiehlt: *os aperi, in ore tuo positum celestem suge digitum*; daraus schöpft der Geistliche wunderbare Kunst und singt zum Entzücken aller. Wurzelt etwa im letzten Grunde unsere Redewendung „sich etwas aus den Fingern saugen" in der Vorstellung von der Zauberkraft der Finger? Nach jüdischer Sage wurde Abraham in der Höhle, in der er geboren war, durch den Engel Gabriel ernährt, der ihn Milch aus seinem rechten Finger saugen ließ (Löw, Die Finger in Literatur und Folklore der Juden, Gedenkbuch zur Erinnerung

zauberkräftig war, nähert sich die bei Pausanias VIII 34, 2 f. erhaltene ätiologische Legende, die das Vorhandensein eines steinernen *δάκτυλος* an der *Δακτύλου μνῆμα* genannten Stelle in der Nähe eines Eumeniidenheiligtums erklären soll: *Γῆς χῶμά ἐστιν οὐ μέγα, ἐπίθημα ἔχον λίθου πεποιημένον δάκτυλον, καὶ δὴ καὶ ὄνομα τῷ χώματί ἐστι Δακτύλου μνῆμα· ἐνταῦθα ἔκφρονα Ὀρέστην γενόμενον λέγουσιν ἕνα τῆς ἑτέρας τῶν χειρῶν ἀποφαγεῖν δάκτυλον. τούτῳ δέ ἐστιν ἕτερον συνεχὲς χωρίον Ἄκη καλούμενον, ὅτι ἐγένετο ἐν αὐτῷ τῆς νόσου τῷ Ὀρέστῃ τὰ ἰάματα· πεποίηται δὲ Εὐμενίσι καὶ αὐτόθι ἱερόν. ταύτας τὰς θεάς, ἡνίκα τὸν Ὀρέστην ἔκφρονα ἔμελλον ποιήσειν, φασὶν αὐτῷ φανῆναι μελαίνας· ὡς δὲ ἀπέφαγε τὸν δάκτυλον, τὰς δὲ αὖθις δοκεῖν οἱ λευκὰς εἶναι, καὶ αὐτὸν σωφρονῆσαί τε ἐπὶ τῇ θέᾳ.*

Von Asklepios vererbt sich die Wunderheilung durch die Hand auf seine Jünger. Von dem Arzt sagt Solon in einer bekannten Stelle (12, 61 f.):

τὸν δὲ κακαῖς νούσοισι κυκώμενον ἀργαλέαις τε
ἅψάμενος χειροῖν αἶψα τίθησ' ὑγιῆ.

An diese Stelle erinnert man sich bei Statius' Versen aus der *Soteria Rutilii Gallici* (Silvae I 4, 98 ff.), wo Apollon zu Asklepios spricht:

Si qua salutifera gemini Chironis in anthro
herba, ...
dictamni florentis opem quoque anguis abundat
spumatu: iungam ipse manus.

Manchen Vergleichspunkt mit der eingangs behandelten Heilung des Theopompos (S. 1 ff.) bietet die Darstellung eines Erlebnisses des Neuplatonikers Proklos, die Marinos, Vita Procli c. 7 gibt; sie ist reich an typischen Zügen: *Κάμνοντος γὰρ αὐτῷ (Πρόκλῳ) ποτὲ τοῦ σώματος ὑπὸ νόσου, καὶ χαλεπῶς*

an David Kaufmann, Breslau 1900, S. 67; Parallelen bei Toldo, Leben und Wunder der Heiligen, in Max Kochs Studien zur vergl. Litt.-Gesch. I 1901, S. 341); nach anderer Version war es Abrahams Mutter, die das Kind auf jene Weise säugte (Curtiss, Ursemitische Religion, deutsche Ausgabe 1903 S. 88). Wie Plutarch, de Iside XVI berichtet, nährte Isis Astartes und Malkanders Kind *ἀντὶ μαστοῦ τὸν δάκτυλον εἰς τὸ στόμα τοῦ παιδίου διδοῦσα* (vgl. J. J. Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, Basel 1859, S. 177).

ἤδη καὶ ἀνιάτως[1] *διακειμένου, παρέστη τῇ κλίνῃ ὑπερφαινόμενος παῖς, ὃς ἐδόκει νέος κομιδῇ καὶ ὡραῖος ἰδεῖν*[2]*. Εἰκάσαι δὲ ἦν αὐτὸν εἶναι τὸν Τελεσφόρον καὶ πρὶν τὸ ὄνομα εἰπεῖν. Εἰπὼν δὲ ὅμως ὅστις εἴη καὶ τὸ ὄνομα ἐπιφθεγξάμενος, καὶ τῆς κεφαλῆς ἁφαψάμενος (αὐτοῦ γάρ που καὶ εἱστήκει τῷ προσκεφαλαίῳ ἐπαναπαυόμενος)*[3] *ὑγιῆ ἐξαίφνης*[4] *ἐκ κάμνοντος ἀπετέλεσε, καὶ οὕτως ἀφανὴς αὐτῷ ἐγένετο.* Marinos verfehlt nicht, die Bedeutsamkeit dieses Wunders gebührend ins Licht zu stellen: *Τοῦτο μὲν οὕτω θεῖον τότε καὶ θεοφιλὲς τῷ μειρακίῳ ὑπήρχθη.*

Daß, gerade im Kreise der Neuplatoniker die Anschauung von der Gesundheit und Segen spendenden Gotteshand lebendig war, zeigen sodann Stellen aus Proklos Hymnen selbst. In dem Hymnus auf Athena fleht er (hymn. VII 43, Abel *Orphica* S. 283) zur Göttin:

> *Δὸς γυάλοις μελέων σταθερὴν καὶ ἀπήμον' ὑγείην.*
> *σαρκοτάκων δ' ἀπέλαυνε πικρῶν ἀγελάσματα νούσων,*
> *ναί, λίτομαι, βασίλεια, καὶ ἀμβροσίῃ σέο χειρὶ*
> *παῦσον ὅλην κακότητα μελαινάων ὀδυνάων.*

In einem anderen Hymnus (VI S. 281 Abel) werden Hekate, Janus und Zeus angerufen:

> *κακὰς δ' ἀπελαύνετε νούσους*
> *ἐκ ῥεθέων . . .*

---

[1] Vgl. Anhang I.

[2] Bei Traumerscheinungen ist dieser Zug typisch, vgl. Deubner *De incubatione* S. 12. — In mittelalterlichen Wundererzählungen erscheinen Heilige und Märtyrer derart verklärt; ein Beispiel gibt Gregor von Tours *Liber de virtutibus S. Iuliani* c. 9, Mon. Germ. Hist. Script. rer. Meroving. I 2 p. 568 ff., eine Geheilte beschreibt den, der ihr im Traum erschienen, also: *Dicebat eum statura esse procerum, veste nitidum, elegantia eximium, vultu hilarem, flava caesariae, inmixtis canis, incessu expeditum, voce liberum, allocutione blandissimum, candoremque cutis illius ultra lilii nitorem fulgere, ita ut de multis milibus hominum, quae saepe vidisset, nullum similem conspicaret.* Daraus schließt man, daß es ein Märtyrer war. Bei Marinos ist die Darstellung dieses Motivs kurz, anschaulich, ein fester literarischer *τόπος*; beim Sammler der Märtyrerwunder ist ein stark realistisches Element unverkennbar; man meint die Frau zu hören, die sich nicht genug tun kann in immer neuen Detailangaben ihrer Vision.

[3] Vgl. dazu das Relief oben S. 3.

[4] Vgl. Anhang II.

8 *ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα θεοφραδέας τε κελεύθους*
δείξατέ μοι χατέοντι . . .
11 *ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα καὶ ὑμετέροισιν ἀήταις*
ὅρμον ἐς εὐσεβίης με πελάσσετε κεκμηῶτα[1].

Die Hand der Himmlischen stillt allen Schmerz, auch den der Seele. Wenn daher Einer mit besonderem Nachdruck aussprechen will, daß sein Herzeleid unheilbar sei, sagt er wie jener Mann, der um den Verlust seines Weibes trauert (Kaibel *Epigr. gr.* no. 562):

οὐ γὰρ ἀμειλίκτους κραδίης ὀδύνας ἀκέοιτο
ἀθάνατος, παλάμῃ κρᾶτ' ἐπαφησάμενος.

Auf einige Stellen aus Medizinern hat schon C. Dilthey, Arch.-epigr. Mitteilungen aus Österreich II S. 51 hingewiesen. Nach Plutarch, quaest. symp. IV 1, 3 p. 663 C nannte Erasistratos die heilkräftigen Mittel „Hände der Götter": *Τὰς βασιλικὰς καὶ ἀλεξιφαρμάκους ἐκείνας δυνάμεις, ἃς „θεῶν χεῖρας" ὠνόμαζεν Ἐρασίστρατος.* Galenos (Bd XII S. 966 Kühn) berichtet, Herophilos habe diesen Ausdruck gebraucht: *Οἷόν περ θεῶν χεῖρας εἶναι τὰ φάρμακα.* Lobeck *Aglaophamus* S. 886 hat auf die Praefatio des Scribonius Largus hingewiesen: *Herophilus . . . fertur dixisse, medicamenta divinas manus esse, et id quidem non sine ratione, ut mea fert opinio: prorsus enim, quod tactus divinus efficere potest, id praestant medicamenta usu experientiaque probata.* Ich füge noch eine Stelle aus Alexander von Tralles hinzu (ed. Puschmann II 466 ff.), der ein Mittel gegen Nierenstein erwähnt, das ob seiner Trefflichkeit „Hand Gottes" genannt werde: *Τοῦτο τὸ φάρμακον μετὰ τοῦ θρύπτειν καὶ ἀνώδυνόν ἐστι καὶ ἄλλους οὐκ ἐᾷ συνίστασθαι λίθους, ὅθεν καὶ θεοῦ χεὶρ καλεῖται.* Schon oben S. 12 Anm. 3 habe ich angeführt, daß ein zum Schutz der Wöchnerinnen dienendes Kraut in Griechenland *χέρι τῆς Παναγίας* heißt, und wie ich aus Blinkenberg, Arch. Studien S. 103 Anm. 4 ersehe, findet sich ein „Guds Haands Plaster" *emplastrum manus Dei* in der noch heute gültigen *Pharmacopoea Danica.*

[1] Zu dem den letzten Versen zugrundliegenden Bilde vgl. oben S. 14 f.

3

Wenn man sich so vergegenwärtigt hat, welche Bedeutung und Verbreitung der Glaube an die Wundermacht des Anrührens, der Hand, der Rechten im Griechentum zu allen Zeiten hatte, wird verständlich, wie es Gottheiten, Heroen, Sondergötter geben konnte, die nach den Funktionen des Anrührens, der Hand, der Rechten hießen. Von Epaphos und Dionysos Epaphios war schon die Rede[1]. Daß Cheiron Heilheros ist als „der Gott mit der schmerzmildernden, kunstgewandten Hand“[2], ist bekannt. In Asklepios Namen hat das Altertum den Bestandteil *ἤπιος* „mild“ immer empfunden und auch auf die milde Hand bezogen; nach einer jungen etymologisierenden Legende habe Asklepios *Ἤπιος* geheißen, ehe er dem *Ἀσκλῆς* das Augenlicht gegeben habe[3]: *Ἤπιος . . . ἢ ἀπὸ τρόπων ἢ ἀπὸ τῆς τέχνης καὶ τῆς τῶν χειρῶν ἠπιότητος* (sog. Etym. Magn. 434, 15). Zu diesem *Ἤπιος* stellt sich jene *Ἠπιόνη* mit den *μαλακαὶ χεῖρες*[4], ferner Hygieia und Apollon, von denen die Orphiker diesen als *ἤπιον, ἡδυεπῆ, ἡδύφρονα, ἠπιόχειρα*[5], jene als *ἠπιόχειρ' Ὑγείαν*[6] anriefen. Persophone Cheirogonia ist schon erwähnt, desgleichen Hera Hypercheiria. Wenn ich an Epaphos und Cheiron noch Dexion anreihe und ihn in diesen Zusammenhang einstelle, so verdanke ich das einer Anregung Albrecht Dieterichs. Dexion hieß der heroisierte Sophokles, wie aus dem sog. Etymologicum Magnum[7] lange bekannt war,

[1] S. 18ff.; 27f. [2] H. Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 157.

[3] Schol. Lykophr. 1054: *Ἤπιος διὰ τὸ πρᾶον καὶ ἡσυχον ἐκαλεῖτο, θεραπεύσας δὲ Ἀσκλην, τὸν Ἐπιδαύρου τύραννον, ὀφθαλμιῶντα Ἀσκληπιὸς ἐκλήθη.* In Epidauros sind Augenheilungen häufig, vgl. Deubner *De incubatione* S. 100 Anm. 1; im Mythos heilt Asklepios die geblendeten Phineiden, Sophokles, Phineus frg. 644; 649 Nauck²; Phylarch bei Sext. Emp. adv. math. I 262. Zu jener Etymologie von *Ἀσκληπιός* vgl. noch Etym. Magn. unter *ἀσκελές*; Tzetzes Chil. VI 97, 991; X 349, 712; Eustath. zu Ilias IV 202. [4] Vgl. oben S. 16; Usener, Götternamen S. 165f.

[5] Anth. Pal. IX 525, 8; Maaß *De Aeschyli supplicibus* S. 17.

[6] Orph. hymn. XXIII 8; XXIX 18.

[7] Unter *Δεξίων· οὕτως ὠνομάσθη Σοφοκλῆς ὑπὸ Ἀθηναίων μετὰ τὴν τελευτήν. φασὶν οἱ Ἀθηναῖοι τελευτήσαντι Σοφοκλεῖ βουλόμενοι τιμὰς αὐτῷ περιποιῆσαι, ἡρῷον κατασκευάσαντες ὠνόμασαν αὐτὸν Δεξίωνα ἀπὸ τῆς τοῦ Ἀσκληπιοῦ δεξιώσεως· καὶ γὰρ ὑπεδέξατο τὸν θεὸν ἐν τῇ αὐτοῦ οἰκίᾳ καὶ βωμὸν ἱδρύσατο. ἐκ τῆς αἰτίας οὖν ταύτης Δεξίων ἐκλήθη.*

und Inschriften haben diese Überlieferung bestätigt. Sie lehrten, daß in Athen der Kult des Dexion mit dem des alteingesessenen Heilheros Amynos und dem des neueingeführten Asklepios eng verbunden war; andererseits jedoch besaß Dexion auch eine besondere Kultgenossenschaft und ein besonderes Heiligtum [1]. Den Heroennamen des Sophokles leitet die antike Überlieferung *ἀπὸ τῆς τοῦ Ἀσκληπιοῦ δεξιώσεως* ab [2]. Doch kann *Δεξίων* als Name längst vor jener *δεξίωσις* existiert haben. Und wenn in einem Kultverband zusammenstehen [3] Amynos, der Heilheros, dessen Tätigkeit im Namen sich ausdrückt, Asklepios, der neue Heilgott, und Dexion, dann liegt die Vermutung sehr nahe, Dexion als Heilheros zu fassen, oder vielleicht richtiger: Dexion als den Namen ursprünglich eines Heilgottes anzusprechen und von der heilenden Rechten abzuleiten. Sprachlich ist diese Ableitung durchaus möglich. Schon Fick hat in seinen griechischen Personennamen (1875) S. 23 beim Stamme *Δεξιο-dexter* zu den Namen *Δέξιος, Δεξιάδης* (*Δεξιανός*) hinzugefügt: *Δεξίων* (Name des Sophokles als Heros). In der zweiten Auflage fehlt dies. Ohne darauf Bezug zu nehmen, hat dann Th. Zielinski, Philol. LV (1896) S. 597 Anm. 3 zögernd die Vermutung ausgesprochen, der Name sei vielleicht nicht von *δέξασθαι*, sondern von *δεξιά* herzuleiten [4]; dabei verwies er auf *Χείρων* als Seitenstück zu diesem *Δεξίων*. Der Name *Δεξίων* findet sich sehr selten; zweifelhaft ist er auf einer Inschrift aus dem Amphiaraon von Oropos; während Lolling *Δρῶπος Δεξίωνος* las (IG VII 299), glaubte Leonardos *Ἐφημερὶς ἀρχαιολ.* III (1891) S. 11 no. 53, 2 zu erkennen *ΑΣΩΠΟΣ ΔΕΡΚΩΝΟΣ* (*A* und *K* unsicher). Sicher aber ist eine andere Inschrift IG XII 1 no. 695, 69, aus der wir erfahren, daß eine Patra von Kamiros *Δεξιωνίδαι* hieß.

[1] A. Körte, Ath. Mitt. XXI (1896) S. 299ff. no. 6 u. 7; 310ff.

[2] Etym. Magn. aaO.; Plutarch, Numa c. 4; non posse suaviter vivi XXII p. 1103B; Philostr. iun., imag. 13; vgl. Körte aaO. S. 311ff.

[3] Körte aaO. S. 299 no. 6 Zeile 3ff.; S. 300 Zeile 16ff.; S. 303 no. 7 Zeile 6f.

[4] Wie mich H. Osthoff gütigst belehrte, ist es sehr schwer, und in manchen Fällen unmöglich, bestimmt zu sagen, ob ein Name des Stammes *Δεξι-* zu *δεξιά* oder *δέχομαι* zu stellen ist; vgl. Pott in Kuhns Zeitschrift VII S. 322.

Damit ist sehr wahrscheinlich geworden, daß die Verbindung des Namens Dexion mit der *δεξίωσις* des Asklepios in Athen sekundär ist[1]. Es scheint Dexion Geschlechtsheros in Kamiros gewesen zu sein, denn die Endung *-δης* drückt das Verhältnis zum göttlichen Ahnen aus, so in *Ἀπολλωνίδης, Ἀσκληπιάδης, Διοσκο(υ)ρίδης, Ἡρώιδης, Ἀθανάδας, Δαλάδας*[2].

Viele Gottheiten haben nun ein geschlechtliches Gegenstück, neben *Δίων* steht *Διώνη*, neben *Τρίτων Τριτώνη*, neben *Πλούτων Πλουτώνη*, neben *Ἀμφίων Ἀμφιώνα* usw.[3] — und so stellt sich zu Dexion eine Dexione[4]. Die gleiche Parallelbildung, die bei

---

[1] Sie liegt ja sehr nahe; dieser Gleichklang spielt auch in der etymologisierenden Traumsymbolik eine große Rolle. Darum ist es nicht zufällig, wenn wir in einer später noch zu behandelnden Artemidorstelle (V 92) lesen: *Ἀρθείσης γὰρ τῆς δεξιᾶς ἕτοιμος ἦν παραδέξασθαι αὐτὸν ὁ Κέρβερος.*

[2] H. Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 352.

[3] Usener aaO. S. 36; 38; vgl. dort den ganzen Abschnitt S. 31 ff. über solche Parallelbildungen.

[4] Der Name bei Ovid, Ibis 470 *Dexionesque pater* und in Scholien zu diesem Verse (vgl. Ellis in seiner Ausgabe, Oxonii 1881 S. 81, und *Class. Rev.* XII 1898, S. 66). Doch treten da für dieselbe Gestalt auch andere Namen auf; Bakchylides I 118 ed. Blaß[3] bietet Dexithea. Ellis, Ibis-Ausg. S. 141 nennt den Asklepios Vater der Dexione auf Grund der Stelle im Etym. Magn. 434, 15: *Ἤπιος. οὕτως πρότερον ἐκαλεῖτο ὁ Ἀσκληπιός ... ᾧ καὶ γυναῖκα παραδίδωσιν Ἠπιόνην, ἐξ ἧς αὐτῷ γενέσθαι Ἰάσονα, Πανάκειαν· Δεκτίων ἐν ὑπομνήματι Λυκόφρονος.* Das verderbte *Δεκτίων* so zu emendieren, liegt sehr nahe, ist aber falsch. Denn es muß heißen *Σεξτίων ἐν ὑπομνήματι Λυκόφρονος.* Das ist der nun auch mit Namen bekannte Lykophronscholiast, vgl. R. Reitzenstein, Geschichte der griechischen Etymologika, Leipzig 1897, S. 17 Anm. 24; von Wilamowitz, Herakles[1] I Berlin 1889 S. 192; Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandrinerzeit I Leipzig 1891 S. 278 Anm. 45; E. Scheer *Lycophronis Alexandra* vol. II *Scholia*, Berlin 1908, S. 321, 4; 323, 19. — Religionsgeschichtlich bemerkenswert ist jene Glosse im Etym. Magn. deshalb, weil sie wie Aristophanes Plutos 701 f. die Zweiheit der Asklepiostöchter aufweist, nicht die sich allmählich erst nach dem von Usener klargestellten Entwickelungsprozeß bildende Dreiheit. — Die keltische Göttin Dexiva will ich, obwohl der Name (**deksivo-s* zu *dexo* aus **dex-vo*, lateinisch *dex-ter*, griechisch, nach Brugmann, Osthoff u. a., *δεξιϜό-ς*, rechts) sehr wahrscheinlich zum Stamme *δεξιός* gehört, aus dem Spiele lassen, weil für ihre Wesensbestimmung (Fortuna?) zu wenig Anhaltspunkte vorhanden sind; das Material bei Alfred Holder, Alt-celtischer Sprachschatz I Leipzig 1891 S. 1276.

diesen zwei „Sondergöttern“ (denn als solche verstehe ich sie) zu beobachten ist, erkennen wir in den Beinamen zweier anderer wesensgleicher oder wesensähnlicher Gottheiten, bei Zeus Ὑπερδέξιος und Athena Ὑπερδεξία[1]. Diese Götterdyas hatte auf Lesbos einen Kult, wie aus einer Notiz des Stephanos von Byzanz hervorgeht: Ὑπερδέξιον· χωρίον Λέσβου, ἐν ᾧ Ζεὺς Ὑπερδέξιος καὶ Ὑπερδεξία Ἀθηνᾶ. Vielleicht bestand auch, wenn Hiller von Gärtringens Ergänzung der Inschrift IG XII 1, 22 das Richtige trifft, auf Rhodos ein gleicher Kult:

— — τοφάνης [τοῦ δεῖνος?]
[Ἀθ]ανᾶι [Ὑ]π[ε]ρδεξία[ι καὶ Διὶ Ὑπερδεξίωι?]

Diesen beiden Gottheiten reiht sich noch Apollon Ὑπερδέξιος an, den wir aus Plutarchs Aratos c. 7 kennen. Das Wesen dieser Ὑπερδέξιοι kann keinen Augenblick zweifelhaft sein: sie wirken durch ihre segnend und schützend, wohl auch heilend übergehaltene Hand. So haben wir Zeus kennen gelernt, von dem die Ilias sagt, χεῖρα ἓὴν ὑπερέσχε, von dem Theognis singt ὑπειρέχοι . . . δεξιτερὴν χεῖρ'; so Athena, die nach Solon χεῖρας ὕπερθεν ἔχει. Ebenso heißt es von Apollon in der Ilias: ὑπείρεχε χεῖρας vgl. oben S. 13 mit Anm. 1.

Wenn daher Arat (Plutarch aaO.), als er an der Spitze seiner Mitverschworenen von Argos nach Sekyon zog, die Parole „Apollon Hyperdexios“ ausgab (σύνθημα παραδοὺς Ἀπόλλωνα Ὑπερδέξιον), so ist klar, daß er den Schützer im Kampfe verstand, der einst über Aeneas schützend seine Hand ausgestreckt hatte[2].

Zur richtigen Beurteilung dieser Namen ist es notwendig, sich die Bedeutsamkeit der rechten Hand im griechischen Volksglauben[3] klar zu machen. Dazu diene außer schon

[1] Wie Fick (aaO. S. 110) Ἀμφι-δέξιος vom Stamme δεξιο, *dexter* ableitet, so ist von diesem Stamm natürlich auch Ὑπερ-δέξιος abzuleiten. Daß sich Athena Hyperdexia zu Dexion wie Hera Hypercheiria zu Cheiron stellt, brauche ich wohl kaum zu betonen.

[2] Hätte Roscher, Lex. der Mythol. I 2841 sich der Iliasstelle erinnert, so würde er dem Apollon nicht als dem Besieger des Python den Beinamen Ὑπερδέξιος zugesprochen haben.

[3] Eine neugriechische Beschwörungsformel lautet (Sittl, Gebärden S. 327): Ὁ Χριστός σε κατατρίχει μετὰ τὴν δεξιὰν αὐτοῦ χέρα.

Angeführtem (vgl. oben S. 33 Anm. 4) noch Folgendes. Aus einem Buche über Serapis-Traumwunder führt Artemidoros V 92 S. 272, 30 ff. H. an: *Νοσῶν τις ἠύξατο Σαράπιδι, εἰ μέλλει σωθήσεσθαι, τὴν δεξιὰν αὐτῷ χεῖρα ὄναρ ἐπισεῖσαι, εἰ δὲ μή, τὴν ἀρίστερά*[1]. Die rechte Hand bedeutet Rettung, *σωτηρία*, die linke Verderben. Diese Bedeutung beruht auf einem Volksglauben, der den Gegensatz zwischen der meist entwickelteren rechten Körperseite und der schwächeren linken betonend, der rechten eine besondere Zauberkraft und Segenswirkung zuspricht, während er der linken verderblichen Einfluß beimißt[2]. Bekannt ist die Gleichung *δεξιόν* und *ἀγαθόν*, *ἀριστερόν* und *κακόν* in der Oionistik der Griechen[3]; sie gilt ferner in der pythagoreischen Tafel der Gegensätze ebenso wie in den Phantasieen unteritalischer mystischer Sekten[4]. In der Traumsymbolik weist die rechte Hand auf die männlichen, die linke auf die weiblichen Angehörigen hin, wie überhaupt die rechte Seite das starke männliche, die linke das schwächere weibliche Prinzip bedeutet[5]. Die linke Seite gilt als die des

[1] Über die Fortsetzung dieses Wunders vgl. im Folgenden unter 5.

[2] Über Recht und link vgl. Jakob Grimm, Geschichte der deutschen Sprache II 980 ff.; F. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 339 f.; außer dem in den folgenden Anmerkungen Angeführten vgl. auch Adam Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. IV 2, Gießen 1908, S. 273 ff.

[3] Bezüglich der Römer vgl. J. Grimm aaO. Aber auch im deutschen, überhaupt dem modernen Ominaglauben gilt jene Gleichung, vgl. Rochholz, Naturmythen 1862, S. 67; H. Diels, Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients, Abh. d. königl. preuß. Akad. d. Wissensch. 1907 S. 1 des Sonderdruckes. Und in den Omina der Maori auf Neuseeland ist es nicht anders. Zuckungen im rechten Arm oder Hand bedeuten Glück, im linken Unglück, vgl. Foy, Arch. für Rel.-Wiss. X (1907) S. 546.

[4] Erwin Rohde, Psyche[4], Tübingen 1907, II S. 221 zu 220 Anm. 4; H. Usener, Götternamen, S. 191 Anm. 44 f. Mit dieser Bedeutung von rechts gleich gut, links gleich schlecht hängt zusammen, daß in deutscher Gerichtsordnung der Kläger auf der rechten Seite vor der Gerichtsbank, der Beklagte auf der linken stand (Usener aaO. S. 193 f.); für griechischen Rechtsbrauch scheint gleiches daraus zu folgen, daß in Platons Totengericht die gerecht Erfundenen auf der rechten Seite des Richters aufwärts, die Ungerechten zur linken abwärts gesandt wurden (vgl. Usener aaO. S. 195).

[5] Artemidoros I 2 S. 74, 25 H.; I 22 S. 23, 25; I 29 S. 28, 8. Das ist nicht nur griechisch, vgl. J. J. Bachofen, Versuch über die Gräber-

Todes und Unglücks, während die rechte aufs engste mit Leben und Gesundheit verbunden ist[1]. Darum benützt Asklepios, als er *χειρουργικός* geworden, das aus der rechten Ader der Gorgo geflossene Blut zum Heil der Menschen und erweckt Tote damit, das der linken zum Verderben[2]. Rechts ist, wenn

---

symbolik der Alten, Basel 1859 S. 171 ff.; derselbe, Mutterrecht, Basel 1850 S. 130 f.; E. Rieß, Pauly-Wiss. I 83, 60 ff.; derselbe, Rhein. Mus. XLIX S. 179. Die idaeischen Daktyloi schied man, vielleicht schon Pherekydes, in rechte männliche und linke weibliche: *ἓξ καὶ πέντε φασὶ τούτους εἶναι, δεξιοὺς μὲν τοὺς ἄρσενας, ἀριστεροὺς δὲ θηλείας κτλ.* (Schol. Apoll. Rhod. I 1129, vgl. G. Kaibel, Nachr. der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Gött. phil. hist. Kl. 1901 S. 507 Anm. 1). Daß von den beiden Hoden der rechte das männliche, der linke das weibliche Geschlecht berge, vertritt nach altem Glauben Hippokrates in den Epidemien (VI 21 tom. V S. 312 Littré), während es Aristoteles, anim. gen. IV p. 765 a 23 bekämpft. Derselbe Aristoteles versichert bei Plinius, nat. hist VIII 15 von den Androgynen: *dextram mammam iis virilem, laevam muliebrem esse.* — Im altindischen Zauberritual muß der Brahmane, um einer Frau einen Sohn zu verschaffen, ein bestimmtes Pulver mit dem Daumen der rechten Hand ins rechte Nasenloch stecken (Caland, Altindisches Zauberritual, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Recks, Deel III No. 2*, Amsterdam 1901, S. 115 no. 35, 4). Das hängt mit jener Lehre der indischen Ärzte zusammen, daß männliche Kinder in der rechten Seite des Körpers, weibliche in der linken entstehen, vgl. Windisch, Buddhas Geburt, Abh. d. kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. phil. hist. Kl. XXVI (1908) S. 19; 118; 120 f.; 124; 126; 128 f.; 155; 162. Wie diese Anschauung im Griechischen herrschte, findet sie sich auch im deutschen Volksglauben, vgl. H. Ploß, Das Weib, I[3] S. 461 f. Bei den Indern wurden Amuletschnüre von Männern an der rechten, von Frauen an der linken Hand getragen (Caland aaO. S. 50 Anm. 16). In dem Gebet an Marduk bei H. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete (Der alte Orient VII 3, Leipzig 1905, S. 16) heißt es: „Mein Gott möge an meine Rechte treten; meine Göttin möge an meine Linke treten".

[1] So bei den Maori auf Neuseeland, vgl. Foy, Arch. für Rel.-Wiss. X (1907) S. 543 f. Wenn bei ihnen die Verhältnisse gelten: Osten (als Land des Sonnenaufgangs, der Sonne) - rechts - männlich - Leben und Westen (als Land der Nacht) - links - weiblich - Tod (Foy aaO. S. 544) so ruft das die griechische Symbolik in Erinnerung, nach der Platon, Gesetze IV p. 717 A den chthonischen Göttern *ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερά*, den himmlischen das Entgegengesetzte, also *δεξιὰ καὶ περιττά* (Plutarch, de Iside XXVI) zuweist. S. auch Wünsch *Def. tab. Att.* p. IV.

[2] Apollodor III 10, 3: *Παρὰ γὰρ Ἀθηνᾶς λαβὼν τὸ ἐκ τῶν φλεβῶν τῆς Γοργόνος ῥυὲν αἷμα, τῷ μὲν ἐκ τῶν ἀριστερῶν ῥυέντι πρὸς φθορὰν ἀν-*

man so sagen will, das Entscheidende in der weißen Magie, links in der schwarzen [1].

Nun von Epaphos Cheiron Dexion [2] die Rede war, mag zuletzt ein Hinweis auf die *Δάκτυλοι* nicht fehlen. Daß sie,

---

θρώπων ἐχρῆτο, τῷ δὲ ἐκ τῶν δεξιῶν πρὸς σωτηρίαν, καὶ διὰ τοῦτο τοὺς τεθνηκότας ἀνήγειρεν. Thraemer, Pauly-Wiss. II 1653 tadelt Apollodoros, weil er das Zaubermittel gedankenlos dem *Σωτήρ* für beiderlei Zwecke zuweist und nennt Tatians Version „richtiger", wo sich Athena und Asklepios in das Blut teilen: *ὁ μὲν ἀπ' αὐτῶν ἔσωζεν.* Aber der Gott, der die Krankheit wendet, vermag auch sie zu senden; Heil- und Strafwunder gehören, wie im Folgenden unter 5 zu zeigen sein wird, eng zusammen.

[1] Schon bei Pherekydes sind die linken Daktyloi die *γόητες*, die zauberbindenden, die rechten die zauberlösenden (Schol. Apoll. Rhod. I 1129: *ἀριστεροὶ μὲν αὐτῶν, ὥς φησι Φερεκύδης, οἱ γόητες, οἱ δὲ ἀναλύοντες δεξιοί*). Rechts nützt, links schadet; darum bringt man im altindischen Zauberritual zu Gunsten der Freunde mit der rechten Hand eine Spende dar, im Hinblick auf die Feinde mit der linken (Caland aaO. S. 35f. no. 18; 19); beim Pflügen spannt man zuerst den rechten Stier ein (Caland aaO. S. 52 no. 2), wohl aus demselben Grunde, aus dem man bei uns sich scheut, mit dem linken Fuß zuerst aufzustehen u. ä.: beides wäre wohl ein böses Omen. Andererseits ist die linke wegen ihrer Verderblichkeit und Gefährlichkeit (die Scheu vor ihr hat das Wort *εὐώνυμος* gezeugt) im Zauber wichtig; nach dem Grundsatz *similia similibus* überwindet sie böse Einflüsse gewissermaßen als Abwehrzauber; so bei den Maori (vgl. Foy, Arch. für Rel.-Wiss. X 1907, S. 544 Anm. 1 und unten im dritten Abschnitt) und im Altertum (Rieß, Pauly-Wiss. I 84). Die linke Hand ist dem Teufel lieb, vgl. Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden (1865) S. 223 no. 158b und S. 584 unter „Hand". Der wilde Jäger trägt in einer dänischen Sage sein Haupt unter dem linken Arm (Nork in Scheibles Kloster Band IX 1848, S. 66, vgl. 102). Wer am Charfreitag sich mit dem linken Ohr auf die Erde legt, der hört zwar den Teufel schreien, muß aber in demselben Jahre sterben (Nork aaO. S. 155). Weiteres bei F. Liebrecht, Zur Volkskunde, Heilbronn 1879, S. 339; L. Laistner, Das Rätsel der Sphinx I, Berlin 1889, S. 182ff. In diesem Zusammenhang ist zu verstehen, was von einigen christlichen Heiligen erzählt wird: sie seien schon als Säuglinge so fromm gewesen, daß sie die linke Mutterbrust verschmähten (Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 191).

[2] Lukian läßt in dem Kapitel des Jupiter tragoedus (XLII), wo Zeus sich über die bei den verschiedenen Völkern so verschiedenen Gottheiten äußert, sagen: *Καὶ ἔτι κατὰ κώμας τοῖς μὲν ὁ δεξιὸς ὦμος θεός, τοῖς δὲ κατ' ἀντιπέραν οἰκοῦσιν ἄτερος.* Man möchte wissen, was diesem Ausspruch und dem *δεξιὸς ὦμος* zu Grunde liegen mag. Es scheint mehr zu sein als bloße Konstatierung der Relativität und Variabilität in der Auffassung von Rechts und Links. Diese Relativität war auch den Alten schon aufge-

wie ihre Namen lehren, Heildämonen sind[1], nimmt den nicht Wunder, der die Rolle der Finger in Heiltätigkeit, Heilzauber und Heilwunder[2] bedenkt.

4

Bei menschlichen Wundertätern findet sich eine der Götterhand entsprechende Heilkraft selten erwähnt[3]; die wenigen, aber recht bezeichnenden Fälle führen in den üppigen Legendenkranz der Philosophenbioi.

---

fallen; Plinius sagt (nat. hist. XXVIII 25): *In adorando dexteram ad osculum referimus totumque corpus circumagimus, quod in laevum fecisse, Galliae religiosius credunt.* Die Rechte war die segenspendende Hand, aber in der Isisprozession wurde eine geöffnete Linke getragen (Apuleius, met. XI 10). Rechts war die glückverheißende Seite; aber auf Alexanders Frage, welche Seite die bessere sei, antworteten die Brachmanen: „Die linke; denn die Sonne geht links auf, wir nähern uns den Frauen von der linken Seite, die Frau gibt dem Kinde zuerst die linke Brust, wir tragen die Götterbilder auf der linken Schulter, und die Könige halten den Herrscherstab in der linken Hand" (Adolf Ausfeld, Der griechische Alexanderroman, Leipzig 1907, S. 88 c. 6).

[1] H. Usener, Götternamen, S. 155 ff.; G. Kaibel, *Δάκτυλοι Ἰδαῖοι*, Nachr. der kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Gött. phil. hist. Kl. 1901, S. 506; L. Weniger, Klio VII (1907) S. 173.

[2] Vgl. oben S. 33 f. Epilepsie wird geheilt *si virgo dextro pollice attingat* (Plinius, nat. hist. XXVIII 43); besonders wichtig ist, wie schon der Name besagt, der *digitus medicus* (*ἰατρικὸς δάκτυλος* bei Alexander von Tralles II 199 ed. Puschmann), z. B. bei Plinius XXX 108; Marcellus, de medicam. VIII 193; XV 101; 102; 107; XXVII 37; Garg. Mart. 14. Horus hat gesehen, wie ägyptische Priester den *digitus medicinalis* bei Götterbildern salbten (Macr., sat. VII 13, 9; vgl. J. J. Bachofen, Mutterrecht, S. 130). Bedeutsam sind die drei Finger z. B. bei Xenokrates aus Aphrodisias (Galen XIV 420; Plinius XXX 78, vgl. Wellmann, Hermes XLII 1907, S. 624); Serenus Sammonicus, lib. med. (Baehrens, PLM III S. 149) Vers 904, vgl. ib. 898 die *medicae manus*; C. Dilthey, Archäol. epigr. Mitt. aus Österr. II S. 49; Heim, *Incantamenta magica*, Fleckeis. Jahrb. Suppl. XIX S. 476; Sittl, Gebärden S. 324 Anm. 3. — Finger von toten Dieben werden vom Galgen gestohlen und in Branntwein gelegt, weil sie diesem heilende Kraft geben (Troels-Lund, Gesundheit und Krankheit in der Anschauung alter Zeiten, übersetzt von L. Bloch, Leipzig 1901, S. 134). Elijjah heilt den Zahn des Rabbi Jehuda, indem er den Finger auf ihn legt (Löw, in dem oben S. 34 Anm. 3 zitierten Buch S. 64).

[3] Sittl, Gebärden S. 322 z. B. belegt sie gar nicht.

Von dem Weisen der Brahmanen Jarbas berichtet Philostratos im Leben des Apollonios von Tyana III 39 eine ganze Reihe von Heilungswundern; eine Fernheilung wirkte Jarbas durch Drohbrief an den Dämon, von dem der Kranke besessen war; durch Angabe zauberkräftiger Mittel verhalf er einer Schwergebärenden zu leichter Geburt; einen Lahmen aber heilte er durch bloße Berührung: *Καὶ μὴν καὶ χωλεύων τις ἀφίκετο γεγονὼς μὲν ἤδη τριάκοντα ἔτη, λεόντων δὲ θηρατὴς δεινός, ἐμπεπτωκότος δὲ αὐτῷ λέοντος ὠλισθήκει τὸν γλουτὸν καὶ τοῦ σκέλους ἑτέρως εἶχεν. ἀλλ' αἱ χεῖρες αὐτῷ καταψῶσαι τὸν γλουτὸν ἐς ὀρθὸν τοῦ βαδίσματος ὁ νεανίας ἦλθεν* [1].

Apollonios von Tyana, der jene Wunder mit angesehen hatte, steht hinter dem Brahmanen nicht zurück. Er vollbringt eine „Totenerweckung", indem er das Mädchen, das schon auf der Bahre hinausgetragen wurde, nur berührte und leise zu ihr sprach: *Οὐδὲν ἀλλ' ἢ προσαψάμενος αὐτῆς καί τι ἀφανῶς ἐπειπὼν ἀφύπνισε τὴν κόρην* (Philostratos, vita Apoll. Tyan. IV 45) [2].

Unter Pythagoras' wunderbaren Taten gehört die Zähmung der daunischen Bärin hierher, die uns die sänftigende Macht der Hand zeigt: *Τὴν μὲν γὰρ Δαυνίαν ἄρκτον λυμαινομένην τοὺς ἐνοίκους κατασχών, ὡς φασί, καὶ ἐπαφησάμενος χρόνον συχνὸν ψωμίσας τε μάζῃ καὶ ἀκροδρύοις ὁρκώσας τε μηκέτι ἐμψύχου ἐφάπτεσθαι ἀπέλυσεν* [3].

Jamblichos endlich zaubert aus den Eros und Anteros genannten Quellen bei Gadara zwei wunderschöne kleine Eroten hervor: *ἐπιψαύσας τοῦ ὕδατος . . . καὶ βραχέα τινὰ προσειπών* [4],

[1] Vermutlich sind auch die nun erwähnten Wunder: Heilung eines Blinden (*καὶ ὀφθαλμῶ δέ τις ἐρρυηκὼς ἀπῆλθε πᾶν ἔχων τὸ ἐν αὐτοῖς φῶς*) und eines an der Hand Gelähmten (*καὶ ἄλλος τὴν χεῖρα ἀδρανὴς ὢν ἐγκρατὴς ᾤχετο*) auf gleiche Weise, durch Handauflegung und Berührung gewirkt.

[2] Hierzu Exkurs I.

[3] Porphyrios, vita Pythag. c. 23; Jamblichos, vita Pythag. XIII 60; aus Nikomachos? Vgl. E. Rohde, Kleine Schriften II S. 135. Über Tierwunder in der Philosophenlegende siehe unten Kapitel II.

[4] Eunapios, vita Jamblichi S. 459 der Didotschen Ausgabe. Man beachte die Einführung dieses Kapitels: Aidesios und andere wollen größere Wunder sehen, aber Jamblichos hält seine Zeit noch nicht für gekommen (*ὁ δὲ πρὸς αὐτούς· „ἀλλ' οὐκ ἐπ' ἐμοί γε τοῦτο" ἔλεγε, „ἀλλ' ὅταν καιρὸς ᾖ"*).

das ist die bekannte Verbindung der Tätigkeit der Hand und des gesprochenen (Zauber)-Wortes, *πρᾶξις καὶ λόγος*.

Den einzelnen menschlichen Wundertätern mögen sich die Wunderstämme anschließen, von denen die Alten zu erzählen wußten. Es handelt sich um die mit besonderer Heilkraft gegen Schlangen- und Skorpionenstiche begabten Stämme der Psyller in Afrika, der Marser in Italien und der Ophiogeneis in Parion auf Kypros. Sie waren nicht nur selbst gegen die Stiche jener gefährlichen Tiere gefeit [1], sondern hatten auch die Kraft, sie zu heilen [2]. Das tun sie, neben anderem [3], auch durch Handauflegung, Plinius, nat. hist. XXVIII 30: *Quorundam hominum tota corpora prosunt, ut ex iis familiis, quae sunt terrori serpentibus, tactu ipso levant percussos suctuve modo, quorum e genere sunt Psylli Marsique et qui Ophiogenes vocantur in insula Cypro.* Krates von Pergamon (bei Plin., nat. hist. VII 13) sagt: *In Hellesponto circa Parium genus hominum fuisse, quos Ophiogenes vocat, serpentium ictus contactu levare*

---

[1] S. Reinach *Cultes, Mythes et Religions* I Paris 1905, S. 23 und 74 hat dies mit der aus ethnographischen Forschungen bekannten Tatsache in Beziehung gestellt, daß die Angehörigen eines Clans vor dem Totemtier ihres Stammes sicher sind, wie in Senegambien z. B. die Angehörigen des Skorpionenclans versichern, daß sie nie von einem Skorpion gestochen werden.

[2] Kallias und Nikandros bei Aelian, nat. an. I 57; XII 39; XVI 27; 28; Plinius, nat. hist. VII 13ff.; VIII 93; XXVII 30; Antigonos von Karystos XVI (19) S. 65 der Paradoxographi von Westermann; Lucan IX 893ff.; Sil. Ital. I 411; Dio Cassius LI 14; Sextus Empir. I S. 19, 33 Bekker; Plutarch, Cato min. 56; weitere Stellen bei A. Marx, Griechische Märchen, 1889 S. 124 Anm. 1.

[3] Besonders Speichel ist wichtig. Eine Stelle zeigt ungemein konkret die Vorstellung von der Übertragbarkeit der Heilkraft eines Körpers auf den andern. Kallias bei Aelian, nat. an. XVI 28: *ἐὰν δὲ περαιτέρω καὶ τοῦδε τοῦ φαρμάκου κατισχύῃ τὸ κακόν, ὁ δὲ (ὁ Ψύλλος) τῷ νοσοῦντι παρακλίνεται γυμνῷ γυμνός, καὶ τοῦ χρωτὸς οἱ τοῦ ἰδίου προσανατρίψας τὴν ἰσχὺν τὴν συμφυῆ, εἶτα μέντοι τοῦ κακοῦ πεποίηκε τὸν ἄνθρωπον ἐξάντη.* Vgl. dazu die gleich anzuführende *ἐπαφή* und *συνανάχρωσις* der Plutarchstelle (S. 48 und Anm. 2). Herrn cand. philos. Meisner in Heidelberg verdanke ich den Hinweis auf II Kön. 4, 34ff., wo die Erweckung des Sohnes der Sunamitin durch Elisa erzählt wird: *Καὶ ἀνέβη καὶ ἐκοιμήθη ἐπὶ τὸ παιδάριον, καὶ ἔθηκε τὸ στόμα αὐτοῦ ἐπὶ τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ διέκαμψεν ἐπ' αὐτόν, καὶ διεθερμάνθη ἡ σὰρξ τοῦ παιδαρίου.* Vgl. auch I Kön. 17, 21.

solitos et manu inposita venena extrahere corpori. Strabon XIII 1, 14 p. 588 berichtet: *Φασὶ δ' αὐτῶν (τῶν Ὀφιογενῶν) τοὺς ἄρρενας τοῖς ἐχεοδήκτοις ἄκος εἶναι συνεχῶς ἐφαπτομένους.* Der Zauber der Berührung verbunden mit der Zauberkraft des Speichels heilt (Lucan IX 922 ff.):

> At si quis peste diurna
> fata trahit, tunc sunt magicae miracula gentis
> Psyllorumque ingens et rapti pugna veneni.
> Nam primum tacta designat membra saliva.

Von der Hand geht die Heilkraft auf das Handwaschwasser über[1] (Plin. nat. hist. XXVIII 32): *Remedio est ablui prius manus eorum aquaque illo eos, quibus medearis, inspergi.* Vgl. Aelian, nat. an. I 57: *Ἐὰν πρὶν ἢ πρησθῆναι τὸ πᾶν σῶμα ἁφίκηταί τις τῶν ἐκεῖθεν (τῶν Ψυλλῶν) κλητὸς ἢ κατὰ τύχην, εἶτα τὸ μὲν στόμα ὕδατι ἐκκλύσηται, ἀπονίψῃ δὲ τὰς χεῖρας ἑτέρῳ, καὶ πιεῖν τῷ δηχθέντι δῷ ἑκάτερον, ἀνερρώσθη τε ἐκεῖνος καὶ κακοῦ παντὸς ἐξάντης τὸ ἐντεῦθέν ἐστι.*

Außerdem schrieb, wie es scheint, im Altertum der Volksglaube einigen bestimmt veranlagten Menschen segnende oder schadende Kraft ihrer Hand und Berührung zu; darauf weist, was in einem Gespräch über den Aberglauben des bösen Blicks (bei Plutarch, quaest. symp. V 7, 1 p. 680 E) Mestrius Florus als erwiesene Tatsache konstatiert: *Ἡ γὰρ ἐπαφὴ καὶ συνανάχρωσις*[2] *ἔχει τινὰ φαινομένην πάθους ἀρχήν· καὶ καθάπερ τὰ τῶν ἄλλων ὀρνέων πτερὰ τοῖς τοῦ ἀετοῦ συντεθέντα διόλλυται ψηχόμενα καὶ ἀπανθεῖ τῶν πτίλων μυδώντων, οὕτως οὐδὲν ἀπέχει καὶ ἀνθρώπου ψαῦσιν τὴν μὲν ὠφέλιμον εἶναι τὴν δ' ἀπηνῆ καὶ βλαβεράν.*

5

Eine Erklärung für die eigenartige Erscheinung, daß der Hand eine solche Bedeutung zugemessen wird, hat Richard Wünsch[3] gegeben. Ursprüngliches Denken — im Kindesalter der Völker wie der einzelnen Menschen — sieht in den Gliedern,

[1] Vgl. unten im dritten Abschnitt.

[2] Das ist die eben S. 47 Anm. 3 gekennzeichnete gesteigerte *ἐπαφή*, jenes „Haut an Haut".

[3] Archiv für Religionswissenschaft VII (1904) S. 103 ff.; vgl. auch G. Traub, Die Wunder im Neuen Testament, Religionsgeschichtliche Volksbücher V 2 S. 53 f.

besonders in der Hand, selbständige vom Ganzen unabhängige Kräfte wirksam, wie denn auch das Kind seine Hände lange Zeit als besondere Wesen behandelt.

Diese Verselbständigung der Hand finde ich besonders anschaulich erhalten in der Verheißung Jahwes: „Meine Hand soll mit dir sein", oder wie es Lukas 1, 66 von Johannes heißt: *Καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ.* Des Herren Hand ist mit ihm, wie etwa ein guter Geist „mit einem" ist. In anderen Stellen, z. B. 1. Sam. 5, 6: *Καὶ ἐβαρύνθη ἡ χεὶρ κυρίου ἐπὶ Ἄζωτον . . . καὶ ἐγένετο σύγχυσις θανάτου μεγάλη*, oder Psalm 43, 3: *ἡ χείρ σου ἔθνη ἐξωλέθρευσε*, tritt die Hand nicht so gewissermaßen losgelöst vom Körper in selbständiger Wirksamkeit auf.

Die Hand ist eine gewaltige Macht — *χεῖρες* und *δυνάμεις* setzt man im Griechischen gleich[1]. Vor Paians Hand erzittern Hades und Despoina (Kaibel, Epigr. Gr. no. 1026):

Νουσολύτα, κλυτόμητι, φερέσ[βιε, δέσποτα Παιάν,
σὴ δύναμις κακόεργον ἀνακρο[ύει τ' ἐπιπομπὴν
ἀνθρώπων, τρομέει τε πάλιν [Δέσποινά τ' ἐπαινὴ
Ἄιδης τ' εὐρυθέμιλος, ὅταν ζωαλ[κέα χεῖρα
ἀντανύσῃς[2]*, βιοδῶτα, φερεσσιπό[νοις μερόπεσσιν.*
νῦν οὖν πάντα δόμον γενέτα[ς τε καὶ ἀγλαὰ τέκνα
σῶζε, μάκαρ Παιάν, ἀκεσώδυν[ε, δῶτορ ἐάων.

In ihrer Wirkung auf den Menschen äußert sich die Macht der Hand mannigfach. Die Gesundheit schaffende Tätigkeit ist zur Genüge behandelt; erwähnt wurde, bei Gelegenheit der Io-Sage, die Verwandelungskraft der Hand. Auf zwei Stellen aus Antoninus Liberalis hat Maaß[3] hingewiesen, wo Zeus den Periphas und sein Weib in Vögel, Apollon den Kragaleus in einen Stein verwandelt, beides durch bloße

[1] Lobeck *Aglaophamus* S. 885f.; 951; Dilthey, Archäologisch-epigr. Mitteilungen aus Oesterreich II S. 52. *Manus* sind im Lateinischen Hände und Heerscharen.

[2] In der bei S. J. Curtiss, Ursemitische Religion, deutsche Ausgabe 1903, S. 60 mitgeteilten Erzählung heißt es von der Zauberin Fatima: „Da bestieg sie ihr Pferd . . . Diesmal ging es gerade auf Schêch Ahmed los. Nach wenigen Worten reckte er die Hand gegen sie aus, so daß Roß und Reiterin bis an den Hals in die Erde sanken."

[3] *De Aeschyli supplicibus* S. 6.

Berührung; daß beide Verwandelungen Strafwunder sind, wird uns bald wichtig werden. VI 3: *Ζεὺς δὲ νεμεσήσας . . . ἐλθὼν δ' εἰς τὰ οἰκία τοῦ Περίφαντος καὶ καταλαβὼν ὁμιλοῦντα τῇ γυναικί, πιέσας ἀμφοτέρους ταῖς χερσὶν ⟨αὐτὸν μὲν⟩ ἐποίησεν ὄρνιθα αἰετόν, τὴν δὲ γυναῖκα αὐτοῦ . . . σύννομον τῷ Περίφαντι ἐποίησε φήνην.* VI 7: *Ἀπόλλων δὲ κατ' ὀργὴν ἅψάμενος αὐτοῦ (τοῦ Κραγαλέως) τῇ χειρὶ πέτρον ἐποίησεν ἵναπερ εἰστήκει.* Es ist ein Zeichen göttlicher Kraft, wodurch sich die Dioskuren beglaubigen, wenn sie nach der Schlacht beim See Regillus den Bart des L. Domitius durch bloße Berührung in einen rötlichen verwandeln [1]. Von Mythos und Aretalogie zum Märchen führt das Verwandelungsmotiv durch Berührung [2] in der Midasgeschichte; ins Gebiet des volkstümlichen Märchens gehört jenes Motiv, daß einem, was man anrührt, nachfolgt [3].

---

[1] Sueton, Nero 1: *Aenobarbi auctorem originis itemque cognominis habent L. Domitium, cui rure quondam revertenti iuvenes gemini augustiore forma ex occursu imperasse traduntur, nuntiaret senatui ac populo victoriam, de qua incertum adhuc erat; atque in fidem maiestatis adeo permulsisse malas, ut e nigra rutilum aerique adsimilem capillum redderent.* Plutarch, Aem. Paul. 25: *οἱ μὲν ἐπιψαῦσαι λέγονται τῆς ὑπήνης αὐτοῦ ταῖν χεροῖν ἀτρέμα μειδιῶντες· ἡ δ' εὐθὺς* (s. Anhang II) *ἐκ μελαίνης τριχὸς εἰς πυρρὰν μεταβαλοῦσα τῷ μὲν λόγῳ πίστιν, τῷ δ' ἀνδρὶ παρασχεῖν ἐπίκλησιν τὸν Ἀηνόβαρβον, ὅπερ ἐστὶ χαλκοπώγων.*

[2] Bei Ovid, metam. XIII 652 ff. sagt Anius von seinen Töchtern: *Tactu natarum cuncta mearum | in segetem, laticemque meri, bacamque Minervae | transformabantur.*

[3] Deutsche Märchen diesen Inhalts sind bekannt. In wenig feiner Form zeigt sich das Motiv in einem Gedicht der lateinischen Anthologie (no. 801 Riese), wo Mercurius von zwei Frauen, einer Dirne und der Mutter eines Wickelkindes, ziemlich schlecht bewirtet jede einen Wunsch äußern läßt, den er erfüllen werde:

„Deum videtis, tribuam vobis protinus
quod quaeque optarit." Mater suppliciter rogat
barbatum ut videat natum quam primum suum,
moecha, ut sequatur sese, quidquid tetigerit.
Volat Mercurius, intro redeunt mulieres.
Barbatus infans ecce vagitus ciet;
id forte meretrix cum rideret validius,
nares replevit humor, ut fieri solet.
Emungere igitur se volens prendit manu
traxitque ad terram nasi longitudinem
et alium ridens ipsa ridenda exstitit.

Durch Handauflegung pflegen Gottheiten gewisse für sie wesentliche Eigenschaften oder Fähigkeiten den Sterblichen mitzuteilen. Hier ist klar, daß die Hand nicht mehr, wie oben angedeutet, als selbständige Trägerin gewisser Kräfte gilt, sondern nur auf einen anderen überträgt, was dem einen besonders zu eigen ist[1]. Asklepios, der göttliche Arzt, erteilt ärztliche Kenntnisse, indem er seine Hand mit dem Saft der Panakeia salbt und dem Menschen die Brust einreibt — ein eigenartiges Gemisch medizinischer Vorstellungen mit Elementen des Wunderglaubens, das aus dem Epigramm des Krinagoras auf den Arzt Praxagoras spricht (Anth. Pal. XVI 273, zitiert von Blinkenberg, Archäologische Studien, 1904 S. 102):

Αὐτός σοι Φοίβοιο πάϊς λαθικηδέα τέχνης
ἰδμοσύνην, πανάκῃ χεῖρα λιπηνάμενος,
Πραξαγόρῃ, στέρνοις ἐνεμάξατο.

Dazu sagt treffend Jacobs, Anthol. VII S. 392: *Aesculapius sibi manus inunxit, iisque in Praxagorae sinus demissis pectus eius artis salutiferae scientia implevit. Sic enim dii suas virtutes cum hominibus communicare putantur.* So verleihen diejenigen Gottheiten Schönheit, zu deren charakteristischen Eigenschaften gehört, schön zu sein. Bekannt ist die Geschichte von dem häßlichen Kinde, des Damaratos von Sparta nachmaliger Mutter, das so lang von seiner Amme in Helenas Tempel zu Therapnai[2] getragen wurde, bis Helena erschien, des Kindes Köpfchen berührte und prophezeite, es werde die schönste unter den spartanischen Frauen werden[3]. Vielleicht

[1] Am bekanntesten ist die rituelle Handauflegung in heidnischem, jüdischem, christlichem Kult, vgl. Albrecht Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 119f.; L. Deubner, Archiv für Religionswissenschaft VIII (1905) Beiheft S. 71; Otto Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 3. Auflage, Berlin 1896, S. 665. Gleicherweise kennt auch die Tiefstufe des Wunders, der Zauber, Handauflegung zur Übertragung der im Zauberer liegenden Kraft auf Mittelspersonen, vgl. Adam Abt, Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. IV 2 S. 262f.; Albrecht Dieterich, Arch. f. Rel.-Wiss. XI (1908) S. 187.

[2] Da wurde Helena als Göttin verehrt (Isokrates X 63).

[3] Herodot VI 61: *Γυναῖκα λέγεται ἐπιφανῆναι ... τὴν δὲ καταψῶσαν τοῦ παιδίου τὴν κεφαλὴν εἶπαι, ὡς καλλιστεύσει πασέων τῶν ἐν Σπάρτῃ γυναικῶν· ἀπὸ μὲν δὴ ταύτης τῆς ἡμέρης μεταπεσεῖν τὸ εἶδος.* Die erscheinende *γυνή* war natürlich Helena, vgl. Pausanias III 7, 7 *γυναικῶν δὲ τὸ εἶδος*

stand in Jamblichs Roman eine Replik dieses Schönheitswunders; Mesopotamia, die Tochter der Aphroditepriesterin war von Geburt an häßlich anzusehen, aber Aphrodite machte sie dann so schön, daß sich die Liebhaber um sie stritten[1]. Von Aphrodites Hand hat Berenike ihre Schönheit:

Τᾶι μὲν Κύπρον ἔχοισα Διώνας πότνια κούρα
κόλπον ἐς εὐώδη ῥαδινὰς ἐσειμάξατο χεῖρας

(Theokrit XVII 36; zum Ausdruck vgl. das Krinagorasepigramm oben S. 51). Erhöhte zauberische Schönheit verleiht Aphrodites Hand auf einem Skyphos des Hieron und Makron[2]. Ebenso ist es bei den Chariten, von denen Meleagros (Anthol. Pal. XII 122) sagt:

Ὦ Χάριτες, τὸν καλὸν Ἀρισταγόρην ἐσιδοῦσαι
ἀντίον, εἰς τρυφερὰς ἠγκαλίσασθε χέρας·
οὕνεκα καὶ μορφᾷ βάλλει φλόγα, καὶ γλυκυμυθεῖ
καίρια, καὶ σιγῶν ὄμμασι τερπνὰ λαλεῖ.

In dem Roman des Niketas Eugenianos wird dies Motiv[3]

καλλίστην ὑπὸ Ἑλένης γενέσθαι. Vergleicht man dies Wunder mit den großen Heilungswundern, dann wird der „Abstand vom Erhabenen zum Idyllischen" (Rohde, Psyche[4] I 196) deutlich.

[1] *Erotici script. Gr.* rec. Hercher I S. 224, 15: *Μεσοποταμίαν αἰσχρὰν τὴν ὄψιν ἀπὸ γενέσεως, ὑπὸ δὲ τῆς Ἀφροδίτης εἰς κάλλος μετασκευασθεῖσαν.* Des Photios Auszug gibt leider keine nähere Handhaben über das „Wie" dieses Wunders. Denkbar wäre, da in dem Aphroditetempel Inkubation geübt wurde (Rohde, Griechischer Roman[2] S. 398), daß es im Traume vor sich ging. Dazu wäre eine gute Analogie die bei Aelian, var. hist. XII 1 erzählte Geschichte, Aspasia sei in ihrer Jugend durch Aphrodites Traumerscheinung und Angabe eines Heilmittels (Rosensaft) von einem häßlichen Geschwür befreit worden: *Καὶ ἡ Ἀσπασία καλλίστη τῶν συμπαρθένων ἦν αὖθις, παρὰ τῆς καλλίστης τῶν θεῶν τὴν ὥραν ἀπολαβοῦσα.* — Auch Asklepios wirkt „Schönheitswunder": einem Kahlköpfigen, der viel verspottet wurde, gibt er durch Gebrauch eines Haarmittels die Zierde des Hauptes wieder (IG IV 951, 122ff.).

[2] Bei Furtwängler-Reichhold, Griechische Vasenmalerei II. Serie, München 1905, Tafel 85; vgl. Textband S. 127.

[3] Ardjuna wird bei der Berührung Çivas schön (Mahâbhârata 164, angeführt von Toldo in Max Kochs Studien z. vergl. Lit.-Gesch. V, 1905, S. 351 f.). Manchem wird das von Johannes Brahms gesetzte Volkslied bekannt sein „Es wohnt ein Fiedler" (Heft VI Nr. 1). Da wird in der Walpurgisnacht ein buckliger Fiedler dafür belohnt, daß er zum Tanz aufgespielt:

Der Geiger strich einen fröhlichen Tanz,
die Frauen tanzten den Rosenkranz,

dahin ausgestaltet, daß Eros den Mutterleib berührend die Schönheit mitteilt, die man später an dem Kinde bewundert:

σὲ ζωγραφεῖ δὲ μᾶλλον ὡραίαν Ἔρως
σῆς γαστρὶ μητρὸς ἐμβαλὼν τοὺς δακτύλους
βαλὼν τὸ δίχρουν χρῆμα, γάλα καὶ ῥόδα

(IV 188, *Erotici script. Gr.* II S. 479 H.). Das ist keine der „meist ekelhaften Originalerfindungen der spätbyzantinischen Poetaster“ [1], sondern eine, wenn auch nicht geschmackvolle, Verwendung der Vorstellung, daß einem Kinde schon im Mutterleib die ihm späterhin wesentlichen Eigenschaften mitgegeben werden durch Handauflegung seitens eines göttlichen Wesens. Ganz eindrucksvoll verwendet der Alexanderroman dies Motiv; als der Zauberer Nektanebos in der Gestalt des Gottes Ammon der Olympias beigewohnt hatte und sie verließ, „berührte er ihren Leib und sprach: ‘Eine unbesiegbare und unüberwindbare Frucht. Der Sohn, den du empfangen hast, soll dich rächen und Herr des Erdkreises werden‘“ [2]. Da ist die Berührung in Verbindung mit den gesprochenen Worten ganz eindeutig: durch seine Handauflegung teilt der Gott (als solcher erscheint ja Nektanebos) dem eben gezeugten Kinde die Kräfte und Fähigkeiten mit, die später dem Erwachsenen zur Ausführung der prophezeiten Taten notwendig sind. Weil Hera im Zorn Aphrodites Mutterleib *μεμαγευμένῃ τῇ χειρί* berührt hatte, kam Priapos als so häßliches Kind zur Welt [3].

Wenn Demeter den jungen Triptolemos dreimal mit der Hand streicht und Zauberlieder dazu spricht, um ihn un-

---

und die erste sprach: Mein lieber Sohn,
du geigtest so frisch, hab nun deinen Lohn.
Sie griff ihm behend unters Wams sofort,
und nahm ihm den Höcker vom Rücken fort:
So gehe nun hin, mein schlanker Gesell,
dich nimmt nun jedwede Jungfrau zur Stell.

„Alles, was ich berührte, verschönte ich“ sagt metaphorisch Oscar Wilde von sich (De profundis, Berlin 1905, S. 13).

[1] So Rohde, Roman[2] S. 566 f.

[2] Adolf Ausfeld, Der griechische Alexanderroman, Leipzig 1907 S. 33 Kap. 7.

[3] Über dies Strafwunder vgl. unten S. 57.

sterblich zu machen (*terque manu permulsit eum, tria carmina dixit,* Ovid, fasti IV 551), so ist dies einerseits Mitteilung der eigenen Unsterblichkeit[1], andererseits wohl auch ein „Abwischen der Sterblichkeit“[2], vergleichbar dem oben S. 31 erläuterten Abwischen der Krankheit und vergleichbar der Art, wie Empedotimus die Möglichkeit erlangt, Verborgenes zu schauen: eine Gottheit wischt ihm die beschränkte Art des Gesichtes ab[3].

Die Erklärung von der Übertragung eigener Eigenschaften versagt in den jetzt zu betrachtenden Fällen von Bräuchen des täglichen Lebens; bei ihnen müssen wir uns wieder jener der Berührung und Hand an sich zugeschriebenen Wunder- und Segenskraft erinnern. Wie öfters schon, tritt auch hier zur Berührung das Wort hinzu, das angibt, was geschehen soll; beides vereint dient dazu Segen zu spenden und Übles abzuwenden. Maaß[4] hat auf Theokrit XXIV 6 hingewiesen, wo Alkmene dem kleinen Herakles und Iphikles die Hand auf das Köpfchen legt:

> *Ἀπτομένα δὲ γυνὰ κεφαλᾶς μυθήσατο παίδων·*
> *„εὕδετ᾽ ἐμὰ βρέφεα γλυκερὸν καὶ ἐγέρσιμον ὕπνον,*
> *εὕδετ᾽ ἐμὰ ψυχά, δύ᾽ ἀδελφεοί, εὖσοα τέκνα·*
> *ὄλβιοι εὐνάζοισθε καὶ ὄλβιοι ἀῶ ἵκοισθε.“*

Ein bei Persius II 31 ff. geschilderter Brauch der römischen Kinderstube unterscheidet sich von dem eben angeführten Idyll wesentlich durch das starke Hervortreten des übelabwehrenden, prophylaktischen Elementes:

> Ecce avia aut metuens divum matertera cunis
> exemit puerum, frontemque atque uda labella

[1] Kallimachos (frg. 121 Schneider) ruft die Chariten an, ihre Hände in seinen Elegieen abzuwischen und ihnen so Unsterblichkeit zu verleihen:

> *Ἕλλατε νῦν, ἐλέγοισι δ᾽ ἐνιψήσασθε λιπώαας*
> *χεῖρας ἐμοῖς, ἵνα μοι πουλὺ μένοιεν ἔτος.*

[2] Richard Wünsch, Arch. für Rel.-Wiss. VII (1904) S. 106.

[3] Varro, sat. Menipp. frg. 560 Buecheler: *Varro ait se legisse Empedotimo cuidam Syracusano a quadam potestate divina mortalem aspectum detersum eumque inter cetera tres portas vidisse tresque vias* etc., vgl. Wünsch aaO.

[4] *De Aeschyli supplicibus* S. 20.

infami digito et lustralibus ante salivis
expiat, urentis oculos inhibere perita.
hunc manibus quatit *etc.*

Es folgt jetzt der Wunsch des Gedeihens, an dessen Stelle sonst ein Zauberlied steht. Der Scholiast zu diesen Versen wußte noch, daß die Berührung der einzelnen Glieder Segen bringen soll; das Bestreichen der *labella* will *eloquium* erzielen, das Berühren der Stirn soll offenbar Verstand verleihen. Mit diesem Brauche hat Wünsch[1] eine Gewohnheit der Hottentottenmütter verglichen[2]; diese singen ihr Baby auf dem Schoße haltend ein improvisiertes Lied[3], das die künftigen Heldentaten ihres Sprößlings behandelt, und dabei streicheln[4] und küssen sie die Gliedmaßen, die für die Ausführung der Leistungen in Frage kommen. Nur die Geschlechtsteile werden nicht geküßt, sondern nur die Finger, die sie berühren.

Wie alle religiösen Vorstellungen des Altertums der Gedanke durchzieht, daß die Kraft zu segnen und zu heilen unzertrennlich sei von der zu schaden und zu vernichten, und wie demgemäß in jeder Gottheit diese beiden entgegengesetzten Richtungsweisen ihrer Macht hier oder dort zutage treten[5], so eignet auch der Hand außer der Fähigkeit Segen zu spenden die entgegengesetzte: zu schaden. Dem Segens- und Heilungswunder, das sie wirkt, entspricht das Schaden- und Strafwunder, meist in Form von Zufügung einer Krankheit. Das Strafwunder ist das Komplement zum Segenswunder, erst durch das Zusammen der beiden wird die übernatürliche Macht und Kraft einer Gottheit oder eines Wundertäters vollständig zum Ausdruck gebracht. Man wird denn auch kaum eine

---

[1] R. Wünsch, Arch. f. Rel.-Wiss. IX (1906) S. 145.

[2] Hahn, Globus XII S. 278; K. Th. Preuß, Globus LXXXVI S. 376.

[3] Abgedruckt bei Hahn aaO. und Preuß, Globus LXXXVII S. 397, der den Charakter des Zauberliedes betont.

[4] Bestreichung und Streichelung des Hauptes mit dem Charakter der Segnung findet sich auch bei den Semiten, vgl. Vollers, Arch. für Rel.-Wiss. VIII (1905) S. 99f.; Wellhausen, ebenda VII (1904) S. 38f.

[5] Otto Jahn, Berichte der sächsischen Gesellsch. d. Wissensch. VII phil.-hist. Kl. 1855 S. 61f. Rohde, Rel. d. Griechen, Kl. Schrift. II S. 323f.

Wundersammlung finden, in der nicht beide Arten vertreten sind; so wenig wie in den epidaurischen Wunderberichten [1] oder in den Wundersatiren Lukians [2] und anderer fehlt das Strafwunder in den christlichen Legendensammlungen [3]. Da es für die Art menschlichen Denkens bezeichnend ist, wie völlig die Formen des Heil- und Strafwunders, und im Zauberglauben des Heil- und Schadenzaubers [4] übereinstimmen, so darf eine Betrachtung der einen Art an der anderen nicht achtlos vorübergehen; erst der Vergleich beider lehrt, wie

---

[1] Die Stigmatageschichte wird im zweiten Kapitel zu berühren sein. Lehrreich ist die bestrafte Neugier IG IV 951, 54 ff.: Aischines steigt nachts auf einen Baum um zu sehen, was im Abaton vor sich geht; er stürzt herab und zerschmettert sich die Augen. Blendung ist in der Tat eines der häufigsten Strafwunder (vgl. Exkurs IV). Man beachte das auch in Strafwundern geltende *ius talionis*; womit man sündigt, damit wird man gestraft. [2] Vgl. Kap. III.

[3] Beispiele von Schaden-, Krankheits- und Strafwundern bei Günter, Legendenstudien, Köln 1906, S. 40 ff.; 142 ff.; L. Zoepf, Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert, Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von W. Goetz, Leipzig und Berlin 1908 S. 188. In den *Acta Sanctorum* und sonstigen Sammlungen begegnet man allenthalben Strafwundern. In Gregors von Tours *gloria mart.* schließt z. B. ein Abschnitt (c. 84—88): *Haec de temerariis dicta sufficiant* — es waren Beispiele, daß Gottes Strafgericht die Frevler erreicht. Theoretisch wird in der christlichen Aretalogie das Zusammennehmen beider Wundergruppen damit begründet, daß sowohl Heil- wie Strafwunder ausschlaggebend für das Seelenheil der Menschen sein kann: *Οὐ μόνον γὰρ ἴασιν, ἀλλὰ καὶ ἀσθένειαν οἶδα τὸν ἅγιον πρὸς σωτηρίαν τινὶ χαρίσασθαι* heißt es in der *Laudatio Therapontis* c. 22 bei Deubner *De incubatione* S. 130. Ähnlich Gregor von Tours, *Liber de virtutibus S. Iuliani* cap. 13, Monum. Germ. Hist. Script. rer. Meroving. I 2 S. 569: *Videtur mihi, ut. sicut sancti virtute curata morbida retexuntur, ita et infidelium pravitates oratione illius confutatae ad emendationem aliorum, ne similia appetant, declarentur, quia utraque sancti gloria praestat, ut et hos sanitati reddat, ne amplius crucientur, et illos arguat, ne in futuro iudicio condemnentur.* — Natürlich ist die Anschauung, daß die Macht, die schadet, auch heilt (und umgekehrt), nicht auf das Altertum oder Christentum beschränkt, sondern allgemein (Troels-Lund, Gesundheit und Krankheit in der Anschauung alter Zeiten, übersetzt von L. Bloch, Leipzig 1901 S. 7); die Wassergötter der Cora-Indianer z. B. senden und heilen Krankheiten (K. Th. Preuß, Arch. für Rel.-Wiss. IX 1906 S. 473), ebenso die kultisch verehrten Totenschädel auf den Marianen (Foy, ebenda X 1907, S. 524).

[4] J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 2. Ausgabe 1897 S. 161.

gesetzmäßig auch hier das Denken ist; eine Logik des Wunderglaubens gibt es so gut, wie eine des Zauberglaubens.

Wir haben oben gesehen, was Handauflegung im Geburtszauber bedeutete; was sie im Schadenwunder vermochte, lehrt der Mythos von Priaps Geburt[1]. Hera (in Argos und sonst Hera Eileithyia[2]) führt die Geburt des Priapos durch Handauflegung herbei, aber sie zürnt Aphrodite, und macht durch eben diese Handauflegung das erwartete Kind häßlich: *μεμαγευμένη τῇ χειρὶ ἐφήψατο τῆς γαστρὸς αὐτῆς καὶ ἐποίησεν αὐτὴν τεκεῖν παῖδα, ὃν Πρίηπον ὀνομασθῆναί φασιν, ἄσχημον καὶ βαθυαιδοῖον κτλ.* Anläßlich eines Schönheitswunders habe ich schon oben S. 53 Anm. 3 auf dies Gegenstück verwiesen.

Blindenheilung durch Handauflegung ist bekannt; Blendung durch Berührung lernen wir bei Apollodor III 6, 7 (aus Pherekydes) kennen, wo Teiresias Erblindung anders als sonst dargestellt ist. Weil er Athenas Freundin Chariklo nackt im Bade erblickt, habe ihn Athena geblendet: *τὴν δὲ ταῖς χερσὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καταλαβομένην πηρὸν ποιῆσαι.* Wir beobachten hier wiederum jenes *ius talionis*, auf das ich S. 56 Anm. 1 verwies. Während in diesem Bericht noch ein ganz konkretes Eingreifen der Gotteshand vorliegt, ist anderwärts nur noch die Vorstellung von der blendenden Hand Gottes vorhanden; z. B. in der Blendung des *μάγος* Elymas, dem Paulus zuruft (Act. Apost. 13, 11): *„καὶ νῦν ἰδοὺ χεὶρ κυρίου ἐπὶ σέ, καὶ ἔσῃ τυφλὸς μὴ βλέπων τὸν ἥλιον ἄχρι καιροῦ“. Παραχρῆμα* (s. Anhang II) *δὲ ἔπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἀχλὺς καὶ σκότος.*

Wenn die Heil- und Segenskraft der Heilgötter häufig von der Rechten ausging, zeigt sich nun, daß bei schadenbringenden Mächten die Schadenkraft ebenso von der bedeutungsvollen Rechten ausgeht. Darum ist der bei Artemidoros V 92 berichtete Traum ein verhängnisvolles Gesicht: *ἔδοξεν εἰσιόντι αὐτῷ τὸ ἱερὸν τοῦ Σαράπιδος τὸν Κέρβερον τὴν χεῖρα τὴν δεξιὰν ἐπισείειν αὐτῷ· τῇ ἐπιούσῃ ἀπέθανεν εἰκότως·*

---

[1] Sog. Etym. Magn. u. *Ἀβαρνίδα* und im wesentlichen damit übereinstimmend Schol. Apoll. Rhod. I 932.

[2] Darauf hat passend E. Maaß *De Aeschyli Supplicibus* S. 11 hingewiesen; vgl. auch oben S. 11 f.

ἀρθείσης γὰρ τῆς δεξιᾶς ἕτοιμος ἦν παραδέξασθαι αὐτὸν ὁ Κέρβερος, ὅσπερ ὄλεθρος εἶναι νενόμισται[1].

Ein bekanntes Beispiel aus dem Glauben an die schadende und strafende Macht der Hand bietet das an Elementen volkstümlichen Aberglaubens reiche Satirikon des Petronius. Der vorwitzige Kappadokier wird für die Verwundung der *striga* plötzlich gestraft (cap. 63): *Corpus totum lividum habebat quasi flagellis caesus, quia scilicet illum tetigerat mala manus . . . ceterum baro ille longus post hoc factum nunquam coloris sui fuit, immo post paucos dies phreneticus periit.* Sehr charakteristisch ist der Ausdruck „eine böse Hand, *mala manus*" in echt volkstümlicher Unbestimmtheit — das ist noch die Selbständigkeit der Hand. Von einer „zürnenden Hand" ist Encolps bekanntes Mißgeschick, das im Satirikon einen so großen Raum einnimmt, herbeigeführt (cap. 140): *Mercurius . . . reddidit mihi, quod manus irata praeciderat*[2].

Friedländer hat zu jener *mala manus* und ihrer verhängnisvollen Wirkung auf die Grabschrift eines Kindes zu Verona hingewiesen, wo der wohl plötzliche Tod auf Berührung einer Hexenhand zurückgeführt ist (Bücheler, Anthol. Lat. no. 987):

Eripuit me saga manus crudelis ubique
cum manet in terris et nocit arte sua[3].

---

[1] Der erste Teil dieses Traumes ist oben S. 42 angeführt, vgl. auch S. 40 Anm. 1.

[2] Aus Petron sei noch ein abergläubischer Gebrauch angeführt, der sich bis zum heutigen Tag lebendig erhalten hat. Trimalchio zeigt an seinem oder eines Zechgenossen Leibe die Stelle, wo der Kappadokier das Gespenst getroffen hatte; um aber zu vermeiden, daß sympathetisch dies zeigende Berühren ein ähnliches Übel verursachen könne, sagt er dazu: *Salvum sit quod tango* (cap. 63, vgl. dazu Friedländer, Petronii Cena Trimalchionis, zweite Auflage 1906 S. 321).

[3] Bei uns spricht das Wort „Hexenschuß" als Bezeichnung für plötzlich auftretende Krankheiten deutlich genug. In einer litauischen Ballade nach Nork in Scheible's Kloster IX (1848) S. 633 heißt es: In einem Dorfe erschien die Pestjungfrau und brachte Tod in alle Häuser, indem sie ihre Hand zur Türe oder zum Fenster hineinsteckte. Die Pest hörte erst auf, als ein wackerer Edelmann der Pestfrau das rote Tuch (rot und tot gehören ja zusammen!) abnahm, mit dem sie geweht hatte, und ihr die Hand abhieb. In Böhmen sagt man, wenn jemand unverhofft von einem Fieber-

Es kann auch auf das Grabepigramm bei Bücheler no. 995, 7f. verwiesen werden:

Nondum bis denos aetas mea viderat annos
iniecere manus invida fata mihi[1].

Häufiger als einfache Berührung ist es der Schlag der Gespenster oder Heroen, der schadet. Fallende Sucht schrieben die Araber, wie wir sahen (S. 59 zu 58 Anm. 3), der Berührung der Ginnen zu, griechischer Volksglaube dem Schlage eines Gespenstes. Auf diese Weise will in Xenophons von Ephesos Roman Antheia die „heilige Krankheit" sich zugezogen haben, die sie erheuchelt (V 7, *Erotici script. Gr.* I S. 388 H.): *Παῖς ἔτι οὖσα ἐν ἑορτῇ καὶ πανυχίδι ἀποπλανηθεῖσα τῶν ἐμαυτῆς ἦκον πρός τινα τάφον ἀνδρὸς νεωστὶ τεθνηκότος· κἀνταῦθα ἐφάνη μοί τις ἀναθορὼν ἐκ τοῦ τάφου καὶ κατέχειν ἐπειρᾶτο· ἐγὼ δ' ἀπέφευγον καὶ ἐβόων· ὁ δὲ ἄνθρωπος ἦν μὲν ὀφθῆναι φοβερός, φωνὴν δὲ πολλῷ εἶχε χαλεπωτέραν· καὶ τέλος ἡμέρα μὲν ἦδη ἐγένετο, ἀφεὶς δέ με ἔπληξέ τε κατὰ τοῦ στήθους καὶ νόσον ταύτην ἔλεγεν ἐμβεβληκέναι. Ἐκεῖθεν ἀρξαμένη ἄλλοτε ἄλλως ὑπὸ τῆς συμφορᾶς κατέχομαι.* Der „Jemand" ist das Gespenst des Verstorbenen[2], das derart schaden kann, denn nach Angabe der *μάγοι, καθαρταί, ἀγύρται* und *ἀλαζόνες* gelten *ἡρώων ἔφοδοι* als Ursachen der *ἱερὰ νόσος*[3]. Auch der Schlag der

schauer erfaßt wird: „Die Todesgöttin hat ihn berührt" (Jelinek, Mitt. d. Anthropologischen Gesellschaft Wien XXI, 1891 S. 25). Bei den Arabern sind es die Ginnen, die durch ihre Berührung Scheintod, fallende Sucht, Hexenschuß, Fieber, Epidemien, vor allem Wahnsinn verursachen (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 1897 S. 155). Es scheint, daß jeder Mensch eine *mala manus* haben kann, wenn er die Hand zum Fluch ausstreckt; dies ist neugriechische Anschauung, vgl. K. Dieterich's Anmerkung in seiner Übersetzung von Karkawitza, Griechische Volkserzählungen, Leipzig Reclam, S. 102. Möglicherweise sind auch die Hände auf den Steinen mit Rachegebeten (darüber z. B. Deißmann, Philologus LXI 1902 S. 252ff.) aus diesem Zusammenhang heraus zu verstehen.

[1] *Manus inicere*: der Tod als Häscher gedacht. Der Vorstellungskreis von der todbringenden Berührung ist mir in seiner ganzen Eindrucksfähigkeit und Furchtbarkeit wirklich lebendig erst geworden, als ich eine Reproduktion von François Millet's „Tod und Reisigsammler" sah. In ganz eigenartiger Weise tritt hier in der künstlerischen Konzentration die Kraft in Erscheinung, die urtümlichen Vorstellungen eigen zu sein pflegt.

[2] Rohde, Griech. Roman[2] S. 415 Anm. 1.

[3] Hippokrates I 542 Kühn. *ἥρωες* sind die Vorstorbenen, vgl. Rohde aaO.

Ἥρωες im engeren Sinne dieses Wortes ist verderblich; sehr drastisch zeigen das Verse aus Aristophanes Vögeln (1490 ff.):

εἰ γὰρ ἐντύχοι τις ἥρῳ
τῶν βροτῶν νύκτωρ Ὀρέστῃ,
γυμνὸς ἦν πληγεὶς ὑπ' αὐτοῦ
πάντα τἀπιδέξια[1].

Man versteht, warum Chamaileon bei Athenaeus XI 461 C sagt: *Χαλεποὺς . . . πλήκτας τοὺς ἥρωας νομίζουσι καὶ μᾶλλον νύκτωρ ἢ μεθ' ἡμέραν.* Schlaganfall verursachen sie auf diese Weise, sie machen *ἀποπλήκτους* (Schol. Arist. Aves 1490). Darum bittet man: *Χώρει, Κύριε, εἰς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασιλεῖα, εἰς ἴδιον δρόμημα, συντηρήσας με ὑγιῆ, ἀσινῆ, ἀνειδωλόπληκτον, ἄπληγον, ἀθάμβητον . . . διαφύλαξόν με ὑγιῆ, ἀσινῆ, ἀνειδωλόπληκτον, ἀθάμβητον ἐπὶ τὸν τῆς ζωῆς μου χρόνον*[2]. Neugriechischer Volksglaube entspricht darin dem alten. Es ist gefährlich an Quellen und Flüssen einzuschlafen, weil man leicht von den Neraïden „ergriffen" wird, d. h. einen Schlag von ihnen erhält, infolgedessen man geistig oder körperlich erkrankt[3]. Im Neugriechischen ist „geschlagen werden" ebenso wie „getreten werden" eine übliche Bezeichnung bei Leiden, deren Entstehung man gespenstischem Einflusse zuschreibt[4]. In einer neugriechischen Beschwörungsformel[5] antwortet Abyzu auf die Frage, wer sie sei: „Ich bin, die die Leiden der Menschen hat, Leibes und der Seele, ich teile Schläge[6] und Stöße aus" (*ἐγώ εἰμι ἡ ἔχουσα τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων ψυχῶν τε καὶ σωμάτων, συρραίνω ὁρμὰς καὶ κόψες*).

---

[1] Vgl. Rieß, Rhein. Mus. XLIX (1894) S. 188 Anm. 1.

[2] Pariser Zauberpapyros v. 1060 b, Denkschr. der Akad. Wien, Philos. hist. Klasse XXXVI (1888) S. 71; R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, S. 28.

[3] B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 119.

[4] G. Meyer, Neugriechische Studien II S. 79, Sitzungsberichte der Wien. Ak. 1893 phil. hist. Kl. Band 130.

[5] Pradel, Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. III 3 (1907) S. 86; 23, 6 f.

[6] Auch im deutschen Volksglauben findet sich ähnliches; der Schlag der Elfen bringt Krankheit und lähmt (Grimm, Deutsche Mythologie 429). In dem „fliegenden Blatte", das die bekannte Ballade „Herr Olof" enthält, spricht Erlkönigs Tochter:

„Und willt, Herr Olof, nicht tanzen mit mir,
Soll Seuch' und Krankheit folgen dir."

Nach all dem wird es verständlich sein können, den alten „Anrührer“ unter Schadendämonen als Schadendämon anzutreffen. So lernen wir Epaphos durch ein kretisches Zaubertäfelchen kennen[1]. Da werden zunächst heil- und segenspendende Mächte angerufen:

Ζῆνα τ' ἀλεξίκακον καὶ Ἡρακλέα πτολίπορθον
Ἰατρὸν καλέω καὶ Νίκην καὶ Ἀπόλλωνα
ἄϊετ' ὦδ' ἕλκει Τετραγος πυξυτναιγαλις.

Die folgenden Verse:

Ἔπαφος, Ἔπαφος, Ἔπαφος φεῦγ' ἅμα φεῦγε λύκαινα
φεῦγε κύων ἅμα σύ, καὶ Πρόκλοπε

bilden gleich den Eingangsworten:

Αἰθαλίαν ἀνὰ γᾶν ναίοντα δομόνδε κελεύω
φευγέμεν ἡμετέρων οἴκων ἄπο βάσκανα φῦλα

eine *ἀποπομπή*, ein Verscheuchen der bösen, gefährlichen Mächte. Wünsch sieht in Epaphos eine Art Alp, einen Schadendämon, und findet ihn wieder in Hygins Praefatio: *ex Nocte et Erebo Epaphus* — ein Elternpaar, zum schlimmen Dämon passend[2]. Dieses Amulet aus dem vierten vorchrist-

---

Sie tät einen Schlag ihm auf sein Herz,
Noch nimmer fühlt er solchen Schmerz.

(Des Knaben Wunderhorn, hrsg. von Griesebach, Leipzig 1906, S. 181 f.) — Unsere Redewendung „mit Krankheit geschlagen“ gibt ja deutliches Zeugnis von jener Vorstellung. Im Alten Testament ist „Schlag“ gleich „Aussatz“, da der Aussätzige in besonderem Maße von Jahwe geschlagen ist (J. Benzinger, Hebräische Archäologie[2], Tübingen 1907, Grundriß der theol. Wissenschaften II 1 S. 406). In einem bulgarischen Gedicht „Der Pest Rache“ bei G. Rosen, Bulgarische Volksdichtungen, Leipzig 1879, S. 115 f. heißt es:

„Wehe, Neda, unsre Schwester!
Sieh, es schlug die schwarze Pest uns
Breite nun die Betten“ usw.

Vgl. oben S. 58 Anm. 3. — Im Gajoland, wo Krankheiten bösen Geistern oder Gespenstern zugeschrieben werden, hat der Kranke bei einer Wasserquelle oder in einem Morast unwissend einen *djën* beleidigt, und ist von ihm getroffen (Juynboll, Arch. für Rel.-Wiss. VII 1904 S. 508).

[1] Veröffentlicht von R. Wünsch, Rhein. Mus. LV (1900) S. 77; 85.

[2] H. W. Roscher, Ephialtes (Abhandl. d. kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. phil.-hist. Klasse Band XX 2, 1903) S. 52 Anm. 149 vermißt

lichen Jahrhundert zeigt, daß im Volksglauben die Gestalt eines „Anrührers“ noch lebte, während die hohe Literatur kaum mehr etwas von ihm wußte.

---

in der Hyginstelle bei Aufzählung der *somnia* den Alptraum und schreibt *Epialus* statt *Epaphus*. Diese an sich leichte Konjektur scheint unnötig. Epaphos, ein bösartiger Anrührer, der die Träumenden mit seiner *mala manus* schlägt oder drückt (Roscher stellt ja selbst die Fälle, wo Menschen an Bächen eingeschlafen von Neraiden und Elfen „geschlagen“ werden, zu den Alpträumen), ist eine ganz entsprechende Gestalt wie der Alpdämon Ἐφέλης, der auch nach der Tätigkeit seiner Hand benannt ist, von ἐφ-ελ-ειν, vom Zugreifen, Zupacken (Roscher aaO. S. 55); ähnlich ist auch der *Πνιγαλίων*, der den Menschen an der Kehle faßt und würgt (aaO. S. 55f.). Epialus, diesen häufigen und bekannten Namen des Alptraumes, würde ich nicht in den Text setzen, weil das überlieferte Epaphus gerade durch seine Singularität geschützt ist. — Roscher macht ferner aus dem Epaphos des Zaubertäfelchens einen Wiedehopf, auf Grund folgender Erwägung: „Da in diesen Versen jedoch mehrere unzweifelhafte Dämonen in Tiergestalt nacheinander genannt werden (v. 6 *λύκαινα*; v. 7 *κύων*; v. 9 *δακετὼ κύνε*; v. 10f. *λασία αἶξ*; auch *πρόκροπος* (*πρόκλοπος*?) v. 7 wird wohl ein Tier [*caprimulgus*?] bedeuten), so ist es mir wahrscheinlich, daß wir auch in Epaphos einen tierischen Dämon zu erblicken haben und zwar den Wiedehopf (ἔποψ, vgl. Hesych s. v. ἔποπος· ὄρνεον und ἄπαφος· ἔποψ τὸ ὄρνεον).“ Bei diesen „unzweifelhaften Dämonen in Tiergestalt“ ist die *λασία αἶξ* auszuscheiden; Roscher hat da die Worte des Täfelchens mißverstanden; das Richtige steht bei Wünsch S. 73; *Πρόκλοπος*, wie Wünsch statt des überlieferten sinnlosen *προκροπρος* schreibt, ist seiner Bedeutung nach zu unsicher, als daß ich damit operieren wollte, bleiben also *λύκαινα*, *κύων* und die *δακετὼ κύνε* als evidente Dämonen in Tiergestalt — aber wer möchte mit diesen einen ἔποψ, Wiedehopf, auf gleiche Stufe stellen? Roschers Deutung scheint mir unannehmbar; ebenso urteilt Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgeschichte S. 860 Anm. 6.

ZWEITER ABSCHNITT

Die Hand spielte vielfach eine rein vermittelnde Rolle. Sie war meist nicht mehr, wie in ursprünglicher Vorstellung, selbständige Trägerin von Sonderkräften, sondern übertrug eher die dem einen Wesen eignenden Kräfte auf ein anderes [1]. Wenn so die Handauflegung nur den Zweck hat, Kräfte zu übermitteln, ist es kein wesentlicher Unterschied, ob etwa eine Gottheit ihre Hand dem Kranken auflegt, oder ob der Kranke seinerseits die Gottheit anrührt, um durch diesen Kontakt die Wunderkraft auf sich überzuleiten. Dergestalt kann man sich auch der Kräfte versichern, die man in irgendwelchen Körpern vorhanden glaubt. Berührt nun eine Hand, nachdem sie auf solche Weise kraftbegabt ist, die kranke Stelle des Körpers, dann gesundet der Kranke.

Die göttliche Hand, die des Blinden Augen berührt, schenkt das Augenlicht wieder; der Blinde, der einen geheiligten Gegenstand berührt und seine, nun gewissermaßen gleichfalls geheiligte Hand auf sein Auge legt, wird sehend. Solcherart ist die erste der aus dem Asklepieion von der Tiberinsel in Rom stammenden Wunderinschriften [2]: *Αὐταῖς ταῖς ἡμέραις Γαΐῳ τινὶ τυφλῷ ἐχρημάτισεν* (sc. *ὁ Θεός*) *ἐλθεῖν ἐπ[ὶ τὸ] ἱερὸν βῆμα* [3] *καὶ προσκυνῆσαι* [4], *εἶ[τ]α ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ*

[1] Vgl. oben besonders S. 51ff.

[2] CIG 5980; IG XIV 966 u. sonst; ich gebe den Text nach Dittenberger, Sylloge² II Nr. 807.

[3] Ich verstehe das mit Deubner *De incubatione* S. 45 als das Herantreten an den Altar; anders E. Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, Berlin 1902, S. 165 Anm. 33.

[4] Vgl. Aristeides dritte „heilige Rede" II S. 418 § 2 K.

ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ ἀριστερὸν καὶ θεῖναι τοὺς πέντε δακτύλους ἐπάνω τοῦ βήματος καὶ ἆραι τὴν χεῖρα καὶ ἐπιθεῖναι ἐπὶ τοὺς ἰδίους ὀφθαλμούς, καὶ ὀρθὸν ἀνέβλεψε τοῦ δήμου παρεστῶτος καὶ συγχαιρομένου, ὅτι ζῶσαι ἀρεταὶ ἐγένοντο[1] *ἐπὶ τοῦ Σεβαστοῦ ἡμῶν Ἀντωνείνου.* Hier ist klar, daß die Berührung des wunderkräftigen Altars[2] der Hand die Wunderkraft mitteilt[3], die dem kranken Leibe aufhilft. Verwandte Wunder — durch Anrühren der Reliquien, von Heiligengräbern u. ä. — sind in christlicher Aretalogie ungemein häufig[4].

[1] Vgl. Kap. II.

[2] Auf der zweiten Wunderinschrift soll der mit Seitenstechen behaftete Kranke Asche vom Altar auf die Seite legen; der Blutspeiende des dritten Wunders muß Fichtenzapfen vom Altar nehmen. Heilungswunder durch Wasser vom Altar des Dis und der Proserpina bei Valerius Maximus II 4, 5. Weissagender Altar bei Ps.-Plutarch, parall. VI extr. p. 307B; Lukian, deor. concil. 12: *ἀλλὰ ἤδη πᾶς λίθος καὶ πᾶς βωμὸς χρησμῳδεῖ.* Andere *παράδοξα* von Altären bei Welcker, Griech. Götterlehre II S. 131.

[3] Ganz ähnliche Anschauung spiegelt sich in einem Satze Gregors von Tours (*gloria Mart.* c. 6 extr.): *Omne quod sacrosanctum corpus attigit esse sacratum.* Die Berührung eines wunderkräftigen Gegenstandes macht mit gleicher Notwendigkeit wunderkräftig, wie in primitivem Denken die Berührung einer krummen Liane den Arm krumm wie eine Schlingpflanze macht (Foy, Arch. für Rel.-Wiss. X 1907 S. 307). — Das Eingehen der Kraft in die Hand und das Wiederausfließen aus ihr muß man sich ganz eigentlich und sinnlich vorstellen. Wenn bei den westamerikanischen Tacullis (Kroll, Rhein. Mus. LII 1897 S. 338) der Medizinmann seine Hände auf die Brust des Sterbenden legt, so geht dessen Seele in die Hand; legt er die Hand nun auf den Kopf eines Verwandten und bläst hindurch, so geht die Seele in den Verwandten ein, der so zum Empfänger der freigewordenen Seele wird.

[4] Collin de Plancy *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses* I 1821 S. XLV u. sonst; Lucius, Anfänge des Heiligenkultes 1904 S. 408 zu 407 Anm. 5; 402; 403 Anm. 8; 466; Gregor von Tours, *glor. mart.* c. 98. S. auch die *Acta Sanct.* 30. Juni, V S. 585AB: einer Wäscherin, die aus Not am Feiertage gewaschen, wird die Hand krumm, sie geht zum Altar der hl. Ehrentraut in Nürnberg, betet um Verzeihung und Genesung: *Deprecor te, ignosce mihi et restitue manus meae pristinam sanitatem. Et hoc dicto manum curvam ponens super altare, sanata est.* Wunder am Altar bei Günter, Legendenstudien, Köln 1906, S. 144; Mussafia, Sitz. Ber. der Akad. Wien Band 113 (1887) S. 922f., S. 991 Nr. 14. Wie mir Herr cand. phil. Günther Müller in Heidelberg gütigst mitteilt, berühren in Würzburg Augenkranke einen Schrein, in dem Reliquienschädel aufbewahrt sind, und streichen sich dann mit der Hand über die Augen.

Auf eine hierhergehörige Stelle aus Ammianus Marcellinus (XXIX 2, 28) hat Maaß[1] aufmerksam gemacht: *Visus adulescens in balneis admovere marmori manus utriusque digitos alternatim et pectori, septemque vocales litteras numerasse, ad stomachi remedium prodesse id arbitratus: in iudicium tractus percussus est gladio post tormenta.* Dazu bemerkt Maaß mit Recht: „Das anschaulich geschilderte Anrühren des Marmors, die Übertragung der in ihm gedachten Kraft auf die menschliche Brust setzt einen nicht profanen, sondern irgendwelchen Gottwesen geweihten Stein voraus." Ob dieser magische Marmor eine Statuengruppe der Thermenheiligen, der „Tagesgötter" war, oder ein diesen gewidmetes *solium* (Maaß aaO. S. 165), können wir nicht wissen; und es will nicht mehr als eine Vermutung sein, wenn ich an die Äskulapkapelle denke, die Diokletian in den Trajansthermen errichtet hat[2].

Aus dem alten in das neue Griechenland hat sich vielleicht ein auf Imbros geübter Brauch verpflanzt: in dem Kloster, das auf dem Platze des alten Heiligtums der großen Götter errichtet ist, steht eine Säule, in die zahlreiche Mysten ihre Namen eingeritzt haben; sie steht mitten in der Kirche und wird noch geehrt, denn sie heilt bei Berührung den Wahnsinn, wie man glaubt[3].

Wir werden unten auf die Heilkraft der Fürsten zu

In den Wundern des hl. Cyrus und Johannes (Sophronios bei Migne Patrol. Gr. 87, 3 S. 3505C) berührt Nemesion eine Sonde der Heiligen und den Reliquienbehälter und legt dann seine Hände auf die Augen des blinden Photeinos: *ὁ δὲ τῆς ἁφῆς τῶν ἐκείνων χειρῶν μόνος ὡς ἥσθετο, εὐθέως ἀνέβλεψεν.* Eine Weiterbildung des Motivs in dem Marienwunder bei Mussafia aaO. Band 115 (1888) S. 81f., vgl. ebenda S. 84 Nr. 34—36.

[1] aaO. S. 164f., s. auch Berl. philol. Wochenschr. 1901 S. 466.

[2] Belege bei Maaß aaO. S. 163f. Anm. 28.

[3] C. Fredrich, Athen. Mitt. XXXIII (1908) S. 99. — Auf eine von Curtiss, Ursemitische Religion, deutsche Ausgabe 1903 S. 40 Anm. 1 berichtete Sitte sei hingewiesen: „In jedem Hause in Mekka gab es ein Götterbild, das die Bewohner desselben anbeteten. Wollte jemand eine Reise antreten, so strich er unmittelbar vor seinem Weggang aus dem Hause mit der Hand über das Bild und dann über sich selbst hin. Dasselbe tat er unmittelbar nach dem Eintritt ins Haus bei seiner Rückkehr". Dient dies doppelte Streichen dazu, sich der Kraft des Götterbildes, seines Segens zu versichern?

sprechen kommen; an sie müssen wir denken bei einem merkwürdigen Bericht[1] der Vita Hadriani c. 25 (Script. hist. Aug. ed. Peter I S. 26 f.): *Venit de Pannonia quidam vetus caecus ad febrientem Hadrianum eumque contingit. Quo facto et ipse oculos recepit et Hadrianum febris reliquit*[2].

[1] Vgl. Exkurs II.

[2] *Marius Maximus haec per simulationem facta commemorat* heißt es weiter in der Vita. Wenn wirklich absichtliche Täuschung im Spiele war, hatte dies vielleicht einen ähnlichen Zweck, wie die Wundertaten Vespasians in Alexandrien; vgl. über diese die Bemerkungen von A. Dieterich, Arch. für Rel.-Wiss. VIII (1905) S. 500 Anm. 1, s. auch unten S. 68 Anm. 2.

DRITTER ABSCHNITT

Zwei weitere Formen körperlicher Berührung weisen den bislang behandelten Fällen von Heilungswundern außerordentlich parallele Erscheinungen auf, Fußaufsetzen und Küssen. Ersteres besonders stellt sich unmittelbar neben das Handauflegen.

1

Durch Aufsetzen des Fußes heilte, wie uns berichtet wird, Pyrrhos; Plutarch (Pyrrh. c. 3) sagt: *Τοῖς δὲ σπληνιῶσιν ἐδόκει βοηθεῖν ἀλεκτρυόνα θύων λευκὸν ὑπτίων τε κατακειμένων τῷ δεξιῷ ποδὶ πιέζων ἀτρέμα τὸ σπλάγχνον· οὐδεὶς δὲ ἦν πένης οὐδὲ ἄδοξος οὕτως, ὥστε μὴ τυχεῖν τῆς ἰατρείας δεηθείς. ἐλάμβανε δὲ καὶ τὸν ἀλεκτρυόνα θύσας καὶ γέρας τοῦτο ἥδιστον ἦν αὐτῷ* [1].

[1] Sittl, Gebärden S. 323 glaubt, Pyrrhos habe dies auf Asklepios' Traumweisung hin getan; wir können das nicht wissen: aus dem Hahnenopfer allein kann man es nicht folgern. Der weiße Hahn im Heilwunder kommt vor auf den Wunderberichten der Tiberinsel (davon gleich); bei Entbindung: Aelian, nat. an. IV 29; vgl. Rohde, Psyche[4] S. 142 Anm. 3; Dieterich *Papyrus magica* Fleckeisens Jb. Suppl. XVI S. 785 Anm. 2; Rieß, Pauly-Wiss. I 72; Deubner *De incubatione* S. 47; Gruppe, Griech. Mythol. u. Rel.-Gesch. S. 795. — Im Gajōlande hören Leute, die über Krankheit klagen, vom *guru* oft, ihr Lebensgeist wünsche einen bestimmten Gegenstand, um zur Ruhe zu kommen. Solch ein Gegenstand ist sehr oft ein weißes Huhn oder ein Hahn, den man halten muß, bisweilen ein weißer Büffel. Weiß ist hier übelabwehrende Farbe, zur Abwehr von Epidemien stellt man weiße Fahnen auf (Juynboll, Arch. für Rel.-Wiss. VII 1904 S. 508). In dem von Plutarch berichteten Brauche scheinen zwei an sich durchaus selbständige Heilzeremonien zu einem zusammengehörigen Akt verbunden,

Hier tritt neben die noch zu besprechende Heilkraft der Fürsten die Zauberkraft des Tretens[1]; beides verbunden erscheint auch in dem bekannten Heilungswunder, das Vespasian in Alexandrien gewirkt haben soll: ein Kranker kam auf Veranlassung eines von Serapis gesandten Traumgesichtes zum Kaiser und bat ihn, ihm seinen Fuß aufzusetzen; das geschah, und der Mann ging geheilt von dannen[2].

Es ist möglich, daß hier orientalischer Einfluß maßgebend war. Noch jetzt legen sich im Orient mitunter die Kranken nieder, damit der Derwisch über sie schreite und sie so heile; um zu vermeiden, daß er zu hart auftrete, läßt er sich an beiden Händen führen[3]. Bei den Sslêb-Arabern gab es eine heilige Frau (Fagîra), die Heilkraft besaß, „so daß alle geheilt wurden,

---

der Zauber des Fußaufsetzens und der Zauber des Hahnenopfers. Der Kranke des vierten Wunderberichts von der Tiberinsel (vgl. weiter unten) muß einen weißen Hahn opfern und sich mit dessen Blut bestreichen; ganz ähnlich ist der von Curtiss, Ursemitische Religion, deutsche Ausgabe, 1903 S. 155 f. mitgeteilte Brauch.

[1] In Lukians Philopseudes c. 24 schafft Hekate durch einen Tritt ihres Fußes den Erdspalt, der den Einblick in den Hades gestattet. Nach Ps.-Plutarch, de fluviis 2 p. 1150 C nannte man den Fluß Ismenos bei Theben früher *Κάδμου πόδα*, weil er durch Treten von Kadmos' rechtem Fuß entstanden sein soll. Durch bloßes Aufstampfen auf den Erdboden erzeugt der auf den Inseln der Torresstraße verehrte Gewittergott Togai Erdbeben, Donner, Blitz und Regen (Foy, Arch. für Rel.-Wiss. X 1907 S. 133). Wo die Füße des Weltgottes *kuru* der Giljaken den Boden berührten, bildeten sich Täler (ebenda VIII 1905 S. 245). *Quidquid calcaverit hic, rosa fiat* wünscht die Alte bei Persius II 38. Wo der Gott Wannemuine auf die Erde sprang, sproßten Blumen hervor (Rochholz, Naturmythen 1862 S. 26; vgl. S. 25 f.). Unter Mariae Füßen entsprießen Blumen (Sartori, Zeitschr. des Ver. für Volksk. IV 1894 S. 45).

[2] Tacitus, hist. IV 81: *alius manum aeger . . . ut pede ac vestigio Caesaris calcaretur orabat.* Es ist jenes Kapitel, das sowohl inhaltlich wie wegen Tacitus' Stellungnahme zum Wunderglauben wichtig ist; R. Lemberts diesbezügliche Ausführungen (Das Wunder bei den römischen Historikern, Wiss. Beigabe zum Jahresbericht des kgl. Realgymn. zu Augsburg 1904) sind nach Dieterichs Bemerkungen (Arch. für Rel.-Wiss. VIII 1905 S. 500 Anm. 1) zu modifizieren, vgl. oben S. 66 Anm. 2. — Dio Cassius LVI 8: *Οὐεσπασιανὸς . . . καὶ ἕτερον οὐκ ἀρτίχειρα . . . τὴν χεῖρα πατήσας* (sc. *ὑγιῆ ἀπέφηνε*). Nach Sueton, Vesp. 7 litt der Kranke am Bein (*debili crure*).

[3] Nach gütiger Mitteilung von Albrecht Dieterich, der dies in Konstantinopel bei dem Scheikh eines Derwischklosters beobachtete.

denen sie die Hand auflegte oder den Fuß aufsetzte“ [1]. Curtiss kannte eine Nonne Thekla, die bei den Mohammedanern als so heilig galt, „daß Kranke sie baten, sie mit dem Fuß anzurühren, wie die Fagîra bei den Sslêb-Arabern und der Fagîr bei den Amûr es tun. Sie läßt sich aber nur dazu herbei, das kranke Glied mit den Händen zu berühren“ [2]. Doch findet sich Entsprechendes auch sonst; so berichtet Collin de Plancy [3] nach der Chronik von Limburg, daß man dort im Jahre 1374, als der Veitstanz epidemisch auftrat, über die Körper der Erkrankten schritt und sie als geheilt betrachtete. Der deutsche Volksglaube kennt die Heilkraft des Fußaufsetzens: setzt ein starker Mann seinen bloßen Fuß auf einen vom Schlag getroffenen und verharrt eine gute Weile in dieser Stellung, so soll dies gegen den Schlagfluß bedeutende Hilfe gewähren [4]. Ist eine Mannsperson krank, so muß eine schwangere Frau mit einem Fuße auf seinen Leib treten, dann wird der Mann gesund [5]. Wer ein Überbein hat, muß eine schwangere Frau darauf treten lassen, so vergeht's [6]. Aber auch Naturvölker kennen analoge Bräuche: im Wundzauber der Maori setzt der Medizinmann unter Zauberliedern seinen Fuß, und zwar den linken, dem hohe Zauberkraft innewohnt, auf den Verwundeten; dasselbe geschieht bei Knochenbruch [7].

---

[1] S. Curtiss, Ursemitische Religion S. 63; Schwally, Arch. für Rel.-Wiss. VIII (1905) S. 89. Als ihre segenspendende Hand steif wurde, galt die, die vorher als Göttin verehrt war, für eine Ehebrecherin (Cutiss aaO. S. 64).

[2] Curtiss aaO.

[3] *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses* III (1822) S. 193. Diese sowie viele der folgenden Belegstellen verdanke ich der Güte Dr. G. A. Gerhards in Heidelberg, der eine umfassende Abhandlung über „Fuß und Schuh im Volksglauben“ vorbereitet. Wegen dieses Planes habe ich weder Vollständigkeit in Belegen noch in der Entwickelung jener volkstümlichen Anschauungen angestrebt. Bis jetzt ist man noch auf Sartoris Arbeit angewiesen „Der Schuh im Volksglauben“, Zeitschr. des Ver. für Volksk. IV (1894) S. 41ff.; 148ff.; 282ff.; 412ff.

[4] Scheible, Zauberbuch XV (1851) S. 225.

[5] Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien I, Leipzig 1903, S. 179.

[6] Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen 463, zitiert von Sartori aaO. S. 46.

[7] Foy, Arch. für Rel.-Wiss. X (1907) S. 556; Foy bemerkt, daß der linke Fuß (vgl. oben „rechts und links“ S. 44 Anm. 1) des Priesters direkt als

Bei Reliquienwundern findet sich zuweilen, daß die Heilkraft vom Fuße ausgeht[1]. Da für das Abbild gilt, was für das Urbild zutrifft, so hat auch das Bein der Heiligenstatue wunderbare Heilkraft[2]. Alles, was mit dem Fuße in Berührung kommt, kann heilkräftig sein, vor allem natürlich der Schuh[3], Pantoffel[4], überhaupt Kleidungsstücke[5], aber auch Wasser in dem der Fuß gewaschen[6], Erde auf die er getreten[7], der

---

tabu und seine Zauberkraft als die Rettung des Kranken gilt; vgl. dazu Lehmann, Anfänge der Religion, Kultur der Gegenwart I Abt. III 1 S. 18; S. Reinach *Cultes, Mythes et Religions* II S. 21.

[1] Collin de Plancy aaO. II S. 92; 400. Aus dem Fuß kommt heilendes Öl, ebenda III S. 154, heilendes Wasser, ebenda II S. 213.

[2] Collin de Plancy aaO. III S. 44.

[3] Der Schuh des Märtyrers Epipodius heilte eine Menge Pestkranke (ebenda I S. 277); weil er *Ἐπιπόδιος* hieß? Den blinden Geiger macht der Schuh der hl. Kümmernis sehend (Sepp, Altbayerischer Sagenschatz 1876 S. 178). Gehört hierher, daß Asklepios dem Aristeides einmal „ägyptische Schuhe" als Heilmittel gab? (II S. 390 § 61 K.: *Καὶ ἄλλα τε ἔδωκεν ἀλεξιφάρμακα καὶ ὑποδήματα Αἰγύπτια οἷσπερ οἱ ἱερεῖς χρῆσθαι νομίζουσιν*). Im deutschen Aberglauben ist der Schuh, sowie daraus getrunkenes Wasser, Urin u. ä. als Heilmittel wichtig; vgl. Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg II (1880) S. 106 no. 393; S. 101 no. 368; S. 103 no. 381; Sartori aaO. S. 148 ff.

[4] Collin de Plancy aaO. III S. 228; Bartsch aaO. S. 446 no. 2049; S. 157 no. 723; Wasser aus dem Pantoffel getrunken, Collin de Plancy aaO. II S. 377.

[5] So der Strumpf, Bartsch aaO. S. 111 no. 419; S. 114 no. 445; Scheible, Zauberbuch XV (1851) S. 225; Sartori aaO. S. 150. Über Strumpfbänder vgl. Collin de Plancy aaO. III S. 111; 229. Über Hosen ebenda I S. 331; 113; II S. 376; Drechsler aaO. S. 187 no. 215; Bartsch aaO. S. 43 no. 60; R. M. Meyer, Arch. f. Rel.-Wiss. XI (1908) S. 332.

[6] Hand- und Fußwaschwasser (vgl. oben S. 48 Anm. 1) des hl. Franz von Assisi, Collin de Plancy aaO. I S. 331; die Wunderquelle zu Emaus ist heilkräftig, weil Christus seine Füße darin gewaschen (Sozom. V 21; Lucius, Anfänge des Heiligenkults S. 193). Nach Plinius, nat. hist. XXVIII 44 und Marcellus Empiricus VIII 31 (S. 66 ed. Helmreich) rieb man sich mit dem Wasser des Fußbades dreimal die kranken Augen ein; dabei war rechts und links bedeutsam, vgl. Rieß, Pauly-Wiss. I S. 84. Durch Wasser, mit dem man die Füße eines Marien- und Christusbildes abgewaschen, wird ein blinder Knabe sehend (Mussafia, Sitz.-Ber. der Akad. Wien Band 113, 1887 S. 959 no. 75).

[7] Collin de Plancy III S. 145.

Staub von den Füßen [1]. Der Zauber der Fußspur ist bekannt, in sie gegossenes oder darin sich sammelndes Wasser gilt als heilkräftig [2].

Menschliche Füße als Amulete fanden sich schon in den Gräbern von Hagia Triada auf Kreta [3], einer Nekropole, die uns in den Übergang von der ältesten „ägäischen" Kultur zur altkretischen zurückführt. Daß dort auch eine Amulethand gefunden, ist oben S. 17 Anm. 3 schon erwähnt.

Aufsetzen des Fußes ist somit dem Auflegen der Hand ganz parallel (nur seltener, wie es scheint), was der Parallelität zwischen Hand und Fuß, Finger und Zehen [4] entspricht.

[1] *Ἴάσεως ἕνεκα* sammeln die Elkesaïten den Staub von den Füßen der zwei abgöttisch verehrten weiblichen Nachkommen des Stifters dieser Sekte (Epiphanius, adv. haer. LI 1, Migne Patrol. Gr. 41 S. 960C; vgl. A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte, Texte und Unters. VIII 4 1892 S. 64 Anm. 1).

[2] Sepp, Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum I (1853) S. 181; Sepp, Altbayerischer Sagenschatz (1876) S. 534 Anm. *; Sartori aaO. S. 44. Eine interessante Stelle aus Gregor von Tours, glor. mart. c. 50 möchte ich ausschreiben: *Super lapidem vero illum, in quo cum plumbo remisso pedes eius* (der hl. Paschasia, die dort erschienen war) *confixi fuerunt, factis loculis vinum aut sinceram multi infundunt; unde, si aut oculi lippitudine gravati aut quaelibet vulnera fuerint peruncta, protinus fugata infirmitate sanantur. Quod ego evidenter expertus sum. Nam cum mihi nimia lippitudine oculi gravarentur, ex hoc sacrato unguine tactus, dolorem protinus carui.*

[3] G. Karo, Arch. für Rel.-Wiss. VIII (1904) S. 521.

[4] Außer schon Angeführtem und gleich zu Erwähnendem noch diese Belege. Zu den emoritischen abergläubischen Gebräuchen gehört, daß „jemand eine Arbeit anfängt und spricht: 'Möge N. N. kommen, dessen Hände hurtig sind und sie anfangen' (oder): 'Möge N. N. kommen, dessen Füße hurtig sind, und vor uns vorübergehen'!" (Lewy, Zeitschr. des Ver. für Volksk. III, 1893, S. 28. In Gebeten der Kekchiindianer finden sich die Sätze: „Jetzt gehe ich vorüber unter deinen Füßen, deinen Händen" (d. h. unter deiner Macht. Auch im Griechischen ist ja *χείρ* gleich *δύναμις*, vgl. oben S. 49); „ich bin unter deinen Füßen, unter deinen Händen; ich bin im Glücke, du Herr der Berge, du Herr der Täler" usw. (Sapper, Arch. für Rel.-Wiss. VII 1904 S. 468 ff.). Die Nossairier küssen bei der Begrüßung ihren religiösen Schêchs die Hand, einem besonders heiligen aber die Füße (S. J. Curtiss, Ursemitische Religion S. 191). In einem Orpheus zugeschriebenen Orakel bei Buresch, Klaros S. 122 ff. Zeile 18 ff. heißt es: *οὔ κεν ἴδοις αὐτὸν πρὶν δή ποτε δ⟨εῦρ⟩' ἐπὶ γαῖαν | τέκνον ἐμὸν δείξω σοι, ὁπηνίκα δέρκομαι αὐτοῦ | ἴχνια καὶ χεῖρα στιβαρὴν κρατεροῖο θεοῖο | αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω.* Für Epileptiker galt

Bei jenen von Pyrrhos vollbrachten Heilungswundern ging die Heilkraft besonders von der großen Zehe aus, der göttliche Kraft innewohnte [1]; sie blieb denn auch, als Pyrrhos' Leiche verbrannt wurde, vom Feuer unberührt und man verehrte sie, wie es scheint [2], als Reliquie. Es scheint das mit der Bedeutung zusammenzuhängen, die der Volksglaube der (großen) Zehe beilegte [3].

Im Zusammenhang dieser Vorstellungen von der Heilkraft des Fußes und des Tretens erwähnt man wohl am besten das epidaurische *ἴαμα*, IG IV 952, 110 ff., wo der Kranke durch einen Tritt von Asklepios' Pferd geheilt wird: *Λίαιτος Κύρ[ιος. Οὗτος ἀκρατὴς ἐὼν ἐτύγχα]νε τῶγ γονάτων. ἐγκαθεύδων δὲ ἐνύ[πνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ Θεὸς] τοὶς ὑπηρέτας κέλεσθαι ἀειραμέ[νους νιν ἐξενεγκεῖν ἐκ τοῦ ἀ]δύτου καὶ καταθέμεν πρὸ τοῦ ναοῦ· ἐ[πεὶ δὲ αὐτὸν οὗτοι ἔξω ἤνεγ]καν, ἅρμα ζεύξαντα τὸν Θεὸν ἵππων πε[ριελαύνειν περὶ*

---

nach Hippokrates als Weisung *πόδα ἐπὶ ποδὶ μὴ ἔχειν, μηδὲ χεῖρα ἐπὶ χειρί*, da es *κώλυμα*, magische Bindung war (v. Wilamowitz, Lesebuch I 2 S. 271, 23). Ein Phylakterion des Pariser Zauberpapyros lautet v. 77: *γράψον εἰς χάρτην καθαρὸν αἵματι ἀπὸ χειρὸς ἢ ποδὸς γυναικὸς ἐγκύου κτλ.* — *Δάκτυλος* sowohl wie *pollex* bezeichnen ja Hand- und Fußglieder. Über Fuß- und Fingerspuren der Heiligen vgl. Toldo in M. Kochs Stud. f. vgl. Lit.-Gesch. V (1905) S. 337 f.

[1] Plutarch, Pyrrhus c. 3: *Λέγεται δὲ τοῦ ποδὸς ἐκείνου τὸν μείζονα δάκτυλον ἔχειν δύναμιν θείαν, ὥστε μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦ λοιποῦ σώματος κατακαέντος ἀπαθῆ καὶ ἄθικτον ὑπὸ τοῦ πυρὸς εὑρεθῆναι.*

[2] Plinius, nat. hist. VII 20: *quorundam corpori partes nascuntur ad aliqua mirabiles, sicut Pyrrho regi pollex in dextro pede, cuius tactu lienosis medebatur* (vgl. XXVIII 34). *Hunc cremari cum reliquo corpore non potuisse tradunt, conditumque loculo in templo.* — Zur Parallelität von Finger und Zehe (vgl. S. 71 f. Anm. 4) in Reliquienwundern: Pyrrhos' Zehe verbrennt nicht; Attis kleiner Finger bleibt nach seinem Tode lebendig, verwest nicht (Arnobius V 7; Hepding, Attis, Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. I S. 110); Ronis rechte Hand verbrennt nicht, seine Gebeine sind wunderkräftig (Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden, 1865 S. 430).

[3] Blut aus der rechten großen Zehe hilft gegen Epilepsie (Plinius, nat. hist. XXVIII 42); *pollex in pede praeligatus proximo digito tumores inguinum sedat* (ebenda). — Bei den Yoruba wohnt ein Geist im Kopf, einer im Magen, einer in der großen Zehe (Preuß, Globus LXXXVII 1905 S. 383). Geister fahren aus der Zehe aus (S. J. Curtiss, Ursemitische Religion S. 173 u. Anm. 5). Wenn auf den Inseln der Torresstraße den Toten Daumen und Zehen (vgl. S. 71 Anm. 4) zusammengebunden werden (Foy, Arch. für Rel.-Wiss. X 1907 S. 140), so hat dies vielleicht den Zweck, die Schadenkraft dieser Glieder magisch zu binden.

αὐτὸν κύ]κλωι καὶ καταπατεῖν (ν)ιν τοῖς ἵπποις [καί οὗ τὰ γόνατα ἰσχυρὰ γε]νέσθαι εὐθύς. ἁμέρας δὲ γενομένας ὑγ[ιὴς ἐξῆλθε]. Vielleicht dient zum Verständnis dieses Traumgesichtes ein Hinweis auf S. Reinachs Hypothese[1], der auf Grund der Beziehungen des Kentauren Cheiron und des Hippolytos zu Asklepios in diesem Nachklänge einer alten pferdegestaltigen Gottheit erblickt. Doch liegt ein Verweis auf die besonders in der germanischen Mythologie häufige Vorstellung von der Segenskraft des Götterrosses[2] und die Zauber- und Heilkraft von Pferdefuß, Pferdetritt, Pferdetrappe[3] wohl näher.

2

Diejenige Form körperlicher Einigung, durch die in noch stärkerem Maaße als durch Anrühren oder Handschlag eine gegenseitige Vereinigung geschieht, das Küssen[4], findet sich im Altertum als Mittel zur Übertragung der Heilkraft selten. Es ist schon verdunkelt in dem Straf- und Heilungswunder der Vita Hadriani c. 25: *Ea tempestate supervenit quaedam mulier, quae diceret somnio se monitam, ut insinuaret Hadriano, ne se occideret, quod esset bene valiturus. quod cum non fecisset, esse caecatam. iussam tamen iterum Hadriano eadem dicere atque genua eius osculare recepturam visum, si id fecisset. quod cum*

[1] Arch. für Rel.-Wiss. X (1907) S. 47ff., besonders S. 51: *Il n'est pas sans interêt de constater, que le centaure Chiron est un dieu cheval et que la survivance d'une divinité chevaline se reconnaît aussi dans le culte d' Asklépios, en particulier dans les ex voto de ce dieu où la présence du cheval a été diversement expliquée.* — Man denkt bei diesem ἴαμα auch an die heilenden Tiere des Asklepios, weniger an Gans und Hund, als an die Schlange; schlangengestaltig heilt Asklepios (vgl. Kap. II). Auch an die chthonische Bedeutung des Pferdes sei erinnert (Stengel, Arch. für Rel.-Wiss. VIII 1905 S. 203ff.), chthonisch und ἀλεξίκακος gehört eng zusammen.

[2] Reiches Material bei Rochholz, Naturmythen (1862) S. 26ff.

[3] J. v. Negelein, Das Pferd in der Volksmedizin, Globus LXXX (1901) S. 201ff.; derselbe, Das Pferd im arischen Altertum, Teutonia, Arbeiten zur germ. Philol. Heft III (1903) S. 3ff.; 6ff. Wie man Wasser aus der Fußspur zu Heilzwecken verwendet (oben S. 71 Anm. 2), so auch hier: „In der Nähe von Eriwan befindet sich der Abdruck von dem Hufe des Rosses des Surb-Sargis, verehrt von Bauern durch das Hineingießen von Wasser. Man heilt Fieber, indem man etwas von der dem heiligen Ort entnommenen Erde um den Hals des Kranken hängt."

[4] J. Wellhausen, Arch. für Rel.-Wiss. VII (1904) S. 38f.

insomnium implesset, oculos recepit, cum aqua, quae in fano erat, ex quo venerat, oculos abluisset[1]. Wie diese Blinde Hadrians Knie küssen mußte, pflegte man bei Heiligen und Reliquien Fuß[2] oder Hand[3] (vgl. S. 71 Anm. 4) zu küssen, um gesund zu werden.

Wie oben zu scheiden war zwischen der Handauflegung des Heilung gebenden Gottwesens und jener des Heilung suchenden Menschen, so ist es auch beim Küssen. Bisher ist nur die zweite Form erwähnt worden; den Heilung spendenden Kuß der Gottheit lernen wir aus Marinos' Leben des Proklos kennen. Diese Wundererzählung ist auch formal sehr charakteristisch (c. 31): *Φόβῳ τῆς νόσου κατείχετο*[4]. *Ἱκετεύσας δὴ τὸν θεὸν περὶ τούτου καὶ δεηθεὶς φῆναί τι αὐτῷ σαφές, καθευδήσας εἶδε — τολμηρὸν μὲν καὶ ἐνθυμηθῆναι, τολμητέον δ' οὖν ὅμως καὶ οὐκ ἀποδειλιατέον τὸ ἀληθὲς εἰς φῶς ἀγαγεῖν — εἶδε δέ, ὡς ἐδόκει, ἥκοντά τινα ἐξ Ἐπιδαύρου καὶ ἐπικύψαντα εἰς τὰ σκέλη, καὶ οὐδὲ τὰ γόνατα διὰ φιλανθρωπίαν ἀπαρνησάμενον φιλεῖν*[5]. *Διετέλεσεν οὖν τὸ ἐντεῦθεν πάντα τὸν βίον περὶ τούτου θαρρῶν, καὶ εἰς γῆρας ἀφίκετο βαθὺ μηδενὸς*

[1] Es handelt sich offenbar um Inkubationstraum und das bekannte Abwaschen des Traumes (Belege gibt Boissonade in seiner Eunapiosausgabe II S. 91 ff.). Der Biograph erblickt, wie es scheint, die Ursache der Heilung in diesem Augenabwaschen, nicht mit Recht; doch sehen wir daraus, daß Tempelweihwasser als heilkräftig galt.

[2] Ein Blinder küßt die Füße des hl. Thomas von Aquino und wird sehend (Collin de Plancy *Dictionnaire* etc. III S. 160; vgl. S. 153).

[3] Einer Frau Kopfschmerzen werden dadurch geheilt, daß sie die Hand der hl. Coleta küßt (H. Roskoff, Geschichte des Teufels II, Leipzig 1869, S. 169).

[4] Proklos fürchtet, er habe von seinem Vater Arthritis geerbt.

[5] Auch der Heiligen Kuß heilt; St. Martin küßt einen Leprakranken, der gesund wird (Sulpicius Severus, vita S. Martini 18, 3; Gregor v. Tours, hist. Franc. VIII 33, Monum. Germ. hist. script. rer. Meroving. I S. 349). — Das Marienwunder bei Mussafia (Denkschr. der Akad. Wien phil. hist. Kl. Bd 44, 1896 S. 32, 330 ff.) zeigt eine Weiterbildung dieses Motivs: Maria heilt im Traum erscheinend eine Kranke und gibt ihr den Auftrag, sobald sie erwacht, alle Kranken in der Kirche zu küssen; *omnibus qui in ecclesia huius incendii adustione torquentur, pacis osculum praebere non negligas et statim ille ignis pestifer in singulis exstinguetur.* — In Gerhart Hauptmanns „Versunkener Glocke" (II. Akt) sagt Heinrich: „Ich bin ein Mensch und blind", darauf Rautendelein: „Bald wirst du sehen. | Mir ist's verliehn, wem ich die Augen küsse, | dem öffn' ich sie für alle Himmelsweiten."

ἔτι πάθους τοιούτου ἐπαισθόμενος. Durch ein ganz ähnliches Traumgesicht, wie hier den Philosophen, hat Asklepios Galenos gerettet; der große Arzt bekennt, Diener und Verehrer des Gottes zu sein: ἐξ ὅτου με θανατικὴν διάθεσιν ἀποστήματος ἔχοντα διέσωσε προσκυνήσας (XIX S. 19 Kühn; Galeni *script. min.* II ed. Müller S. 19).

Schon einigemale war von der Heilkraft der Fürsten die Rede (vgl. S. 65 f.; 68; 73 f.); es scheint, daß in hellenistischer Zeit der häufige Herrscherbeiname Σωτήρ mit der politischen und sozialen Bedeutung dieses Begriffs diejenige eines Retters auch aus Krankheitsnot verband. Wie wir gesehen, heilen Pyrrhos, Vespasian, Hadrian. Bildnisse Alexanders des Großen trug man als Amulete [1]; selbst in christlichen Kreisen galten sie als heilkräftig [2]. Die Vorstellung von der Heilkraft der Fürsten hat sich in Mittelalter und Neuzeit hinein verpflanzt [3]. Die Berührung englischer Könige galt als heilkräftig gegen *morbus regius* [4], die ungarischen heilten Gelbsucht, die der Bourgogne bewahrten vor Pest, die spanischen heilten Besessene, die französischen galten von den ältesten Zeiten an als heilkräftig [5]. Aus dem Glauben an die Heilkraft der Handauflegung des Fürsten ist wohl mit S. Reinach (*Revue archéol.* IVe *série t.* XII, 1908 S. 123) ein mittelalterliches bei Monaco gefundenes Relief (abgebildet aaO. S. 121 Fig. 5) zu erklären. Nach orientalischem Glauben [6] kann Hundswut durch Königsblut geheilt werden, d. h. nicht bloß durch das Blut des regierenden Königs, sondern durch das Blut des Geschlechts, aus dem die Fürsten genommen werden.

So gewinnt ein Wort in einer schon angeführten Stelle [7] seine Bedeutsamkeit: *Τὰς βασιλικὰς καὶ ἀλεξιφαρμάκους δυνάμεις, ἃς ΘΕΩΝ ΧΕΙΡΑΣ ὠνόμαζεν Ἐρασίστρατος.*

[1] Lobeck *Aglaophamus* S. 1171 f.; Rieß, Pauly-Wiss. I S. 84.

[2] Lucius, Anfänge des Heiligenkults S. 111 Anm. 8.

[3] Welcker, Kleine Schriften III S. 156.

[4] Ritter von Rittershain, Der medizinische Wunderglaube und die Incubation im Altertum, Straßburg 1878 S. 12.

[5] Collin de Plancy *Dictionnaire* II S. 122 ff.; S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions* II (1906) S. 21.

[6] J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2] 1897 S. 162.

[7] Oben S. 37.

ZWEITES KAPITEL

Traumheilungen

EINLEITUNG

Wie die Alten im freien Flug der Vögel, in der scheinbar zufälligen Beschaffenheit der Eingeweide der Opfertiere, im Gang der Gestirne, kurz in allen von menschlicher Macht schlechthin unabhängigen Naturvorgängen Zeichen der Götter erblickten, so war ihnen besonders auch der Traum wichtig als ein Zustand, in dem sie rein und unmittelbar die Einwirkung göttlicher Mächte erfuhren[1]. Was ihnen da als Traumgesicht[2] erschien, war nicht bedeutungsloses Spiel einer erregten Phantasie: es war eine höhere Wirklichkeit, in der sie die Stimme der Götter vernahmen, der man folgen mußte und die man nicht ungestraft verachtete.

Die Möglichkeit solch eines Gottverkehrs war an das

[1] Poseidonios Theorie über die Träume (Cicero, de divin. I 30, 64): *Tribus modis censet deorum adpulsu hominem somniare, uno, quod provideat animus ipse per se, quippe qui deorum cognatione teneatur, altero, quod plenus aër sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant, tertio, quod ipsi di cum hominibus conloquantur.* Auch in Jamblichs Erörterung über die Träume (de mysteriis III 3 S. 107 Parthey) findet sich, daß der Mensch im Traume τοῖς θεοῖς ἑνωθῇ: das sind die θεῖοι ὄνειροι.

[2] Vollständigkeit in der Aufzählung von wunderbaren Träumen ist nicht angestrebt; es schien mir ausreichend, gewisse immer wiederkehrende Typen der Wundererzählung durch eine Anzahl von Beispielen zu erläutern.

Eintreffen eines Traumgesichts gebunden, und nicht immer trat das Gewünschte ein. Ferner konnten verschiedene der Mächte, deren Stimme man besonders in Träumen zu vernehmen glaubte, nicht jedem an jedem Ort erscheinen — waren doch die chthonischen Gottwesen ortsgebunden und konnten sich ursprünglich nur an ihrem Kultort zeigen. So mußte man denn zu ihnen gehen, um von ihnen ein deutliches Gesicht zu erhalten; das führte zur Inkubation. Aber auch bei den olympischen Göttern, die nicht ortsgebunden waren, findet sich der Tempelschlaf; er erschien eben als das sicherste Mittel, zu der Gottheit in Beziehung zu treten. Denn wenn man sich im Heiligtum, wo der Gott gegenwärtig gedacht war, niederlegte, konnte man eher als an einem andern Orte seine Erscheinung erwarten; vielleicht sogar, daß ursprünglich die Vorstellung bestand, durch die Inkubationsriten zwinge man den Gott zu erscheinen.

Zu erscheinen — und zu helfen; denn dies war der Zweck der Inkubation: man erwartete Rat von den Göttern, Aufschluß über die Zukunft, Offenbarungen mancher Art, Hilfe in jeglicher Not, besonders in Krankheitsnöten. Der enge Zusammenhang von Inkubation und Iatrik[1] fand im Altertum

[1] Strittig ist, welche Rolle die Tempelpraxis in der Entwickelung der antiken Heilkunst spielte und ob die Wunderstelen mit ihrem Inhalt Einfluß auf die rationelle Medizin hatten; meine Untersuchungen, welche sich nur mit der Wundererzählung befassen, werden durch diese Streitfrage wenig berührt. Troels-Lund (Gesundheit und Krankheit in der Anschauung alter Zeiten, Leipzig 1901 S. 17) sieht in den Tempelkuren ein Hand in Hand Gehen von Gesundheitspflege und Suggestion; Aravantinos (*Ἀσκληπιὸς καὶ Ἀσκληπιεῖα*, Leipzig 1907) erblickt sogar in Asklepios einen hochbegabten Arzt. Ganz im Gegensatz hierzu weisen besonders Ilberg, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum VII Jahrg. XIII Bd 1904 S. 405 und Cavvadias *Τὸ Ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ* Athen 1900 S. 273 ff.; 277 ff.; derselbe *Comptes rendus du Congrès internat. d'archéologie* 1905, *Athènes* 1905, S. 278 ff. die Ansicht entschieden ab, daß die Heilkunst der Griechen in den Asklepiostempeln erwachsen sei. Erst später, besonders in der römischen Kaiserzeit hätten sich die Priester die Errungenschaften der Mediziner zu Nutze gemacht. — Die Stellung der antiken Mediziner zum Traum ist zwiefach; einerseits beobachten sie die Vorgänge des Träumens und verwerten sie rationell zur Erkenntnis des Wesens einer Krankheit, andererseits glauben sie aber auch, wie die meisten ihrer Zeitgenossen, an die Zukunftsbedeutung der Träume und betrachten sie als gottgesandt (Büchsenschütz, Traum und

auch äußerlich seinen Ausdruck: im Asklepieion zu Sikyon sah man eine Statue des Oneiros und des Hypnos Epidotes[1]. Antoninus Pius erbaute in Epidauros dem Asklepios ein Bad und den *Θεοὶ Ἐπιδῶται* einen Tempel (Paus. II 27, 6 f.). Zwei *Ὄνειροι* weihte Diodoros, dem Asklepios das Augenlicht wiedergeschenkt hatte, in Dankbarkeit dem Gotte (Kaibel, Epigr. Gr. 839 aus Lebena):

Δοιούς σοι Διόδωρος ἐθήκατο, Σῶτερ, Ὀνείρους
ἀντὶ διπλῶν ὄσσων, φωτὸς ἐπαυράμενος.

Auf einer attischen Inschrift (IG III 1 no. 132a S. 485; Dittenberger, Sylloge[2] II no. 776) stehen zusammen: *Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγιείᾳ καὶ τῷ Ὑπνῳ.* In Epidauros sind Weihungen an Hypnos häufig (z. B. IG IV 1048; 1335; 1336). Ja, Asklepios selbst wird, vermutlich weil er die Heilträume sendet, schlafend gedacht (Kaibel, Epigr. Gr. 1027):

Ἔγραιω, Παιήων Ἀσκληπιέ, κοίρανε λαῶν
Λητοΐδου σεμνῆς τε Κορωνίδος ἠπιόφρων παῖ,
ὕπνον ἀπὸ βλεφάρων σκεδάσας εὐχῶν ἐπάκουε
σῶν μερόπων, οἳ πολλὰ γεγηθότες ἱλάσκονται
σὸν σθένος, ἠπιόφρων Ἀσκληπιέ, πρῶτον Ὑγείαν·
ἔγραιω καὶ τεὸν ὕμνον, ἰήιε, καίκλυτι· χαῖρε.

Unter den Traumheilungen lassen sich zwei Gruppen scheiden: einmal die, bei denen der Heilungsakt im Traum selbst infolge unmittelbaren Eingreifens der handelnden Gottheit vor sich geht; sodann die zweite, wo die Kranken durch göttliche

Traumdeutung, 1868, S. 31 ff.; Puschmann, Alexander von Tralles I S. 16). Galens Fragment *περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως* (VI S. 832 ff. K.) ist lehrreich. Galen, auf Grund eines Traumes Mediziner geworden, selbst durch Asklepios' Traumerscheinung geheilt (oben S. 75), achtet natürlich auch bei andern auf ihre Traumgesichte, deren er einige erwähnt; denn er glaubt zuversichtlich an Heilträume, Heilorakel und an den übernatürlichen Ursprung vieler Träume (Ilberg, Aus Galens Praxis aaO. S. 279). So nimmt er auf Eingebung von Träumen hin Operationen vor (XVI S. 222 ff. K.); *ἀποδείξεις διὰ γραμμῶν* zur Optik gibt er nach göttlicher Traumweisung (III S. 820 ff. 838 ff. K.). Wie Galen operieren und heilen auch andere Ärzte *ἐξ ὀνειράτων*, aber — es sind Rivalen — *αἰσχρῶς* (XIV S. 220 K.).

[1] Paus. II 10, 3: *ἄγαλμα Ὀνείρου καὶ Ὕπνος κατακοιμίζων λέοντα, Ἐπιδώτης δὲ ἐπίκλησιν.*

Offenbarung erfahren, was sie tun sollen, um gesund zu werden. Unwesentlich ist dabei, ob es sich um Inkubationstraum oder ein unabhängig von der ἐγκοίμησις empfangenes Traumgesicht handelt. Dies letztere scheint jedoch, weil im allgemeinen das seltenere, als sozusagen höheres Gnadenwunder aufgefaßt worden zu sein. Für die Mehrzahl der Menschen gilt der Inkubationstraum als Rettungsmittel; es sind meist Auserwählte, denen ohne ἔγκλισις Asklepios oder andere Gottwesen Heilträume senden.

ERSTER ABSCHNITT

Heilung durch Handlung im Traum

1

Schon unter den im ersten Kapitel behandelten Heilungswundern befanden sich einige, bei denen der Akt der Heilung im Traum geschaut wurde, so bei den epidaurischen *ἰάματα* S. 28 ff., bei der Heilung des Apellas S. 30 und des Philosophen Proklos S. 36. Daraus sehen wir, daß zwischen dem Traumwunder und dem Wunder im Wachen in der Art des Heilungsvorganges selbst weithin Übereinstimmung zu finden ist. Nur wird der Grad der Realität in etwas verschoben; denn es ist doch ein Unterschied, ob etwa ein Gott am hellichten Tag einem Kranken seine heilende Hand auflegt, oder ob dieser Vorgang im Traum geschaut wird. Wirklichkeit ist für den Griechen, wie wir noch genauer sehen werden, auch das Gebilde des Traums, aber es ist eine andersartige Wirklichkeit als die ihn bei Tag umgebende.

Die epidaurischen Wunderberichte schreiben die Heilung der meisten Kranken einer im Traum vollzogenen Handlung zu; und vielfach lassen sich mehrere der *ἰάματα* als Beispiele jeweils eines bestimmten Wundertypus zusammenfassen.

Der Typus der großen Traumoperationen tritt uns mehrfach entgegen, z. B. in der Heilung des Toronaeers IG IV 951, 98: *Ἀνὴρ Τορωναῖος δεμελέας. οὗτος ἐγκαθεύδων ἐνύπνιον εἶδε· ἔδοξέ οἱ τὸν θεὸν τὰ στέρνα μαχαί[ρ]αι ἀνσχίσαντα τὰς δεμελέας ἐξελεῖν*

καὶ δόμεν οἱ ἐς τὰς χεῖρας καὶ συνράψαι τὰ στήθη· ἁμέρας δὲ γενομένας ἐξῆλθε τὰ θηρία ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων, καὶ ὑγιὴς ἐγένετο. κατέπιε δ' αὐτὰ δολωθεὶς ὑπὸ ματρυιᾶς, ἐγ κυκᾶνι ἐμβεβλημένα⟨ς⟩ ἐκπιών (vgl. dazu unten Abschnitt II). Gleich hier ist zu bemerken, was uns noch oft begegnet, daß nämlich dem Traum eine Wirklichkeit entspricht; der Mann träumt, Asklepios gebe ihm die Blutegel in die Hand, erwacht hält er sie darin. Diese „greifbare" Art, die Realität des Geschauten zum Ausdruck zu bringen, findet sich häufig auch in den Wundern der christlichen Inkubationsheiligen [1]. Die antiken Traumdeuter nannten solche Träume *ἅμα θεωρούμενα καὶ ἀποβαίνοντα* [2].

Dem gleichen Typus gehört die bekannte Bandwurmgeschichte an, die Aelian aus Hippys von Rhegion (FHG II S. 15 frg. 8) und der Redaktor der epidaurischen Wunder berichten. Aelians Text (nat. an. IX 33) lautet: *Γυνὴ εἶχεν ἕλμινθα, καὶ ἰάσασθαι αὐτὴν ἀπεῖπον οἱ τῶν ἰατρῶν δεινοί. οὐκοῦν ἐς Ἐπίδαυρον ἦλθε, καὶ ἐδεῖτο τοῦ θεοῦ ἐξάντης γενέσθαι τῆς συνοίκου πάθους. οὐ παρῆν ὁ θεός· οἱ μέντοι ζάκοροι κατακλίνουσι τὴν ἄνθρωπον ἔνθα ἰᾶσθαι ὁ θεὸς εἰώθει τοὺς δεομένους. Καὶ ἡ μὲν ἄνθρωπος ἡσύχαζε προσταχθεῖσα, οἵ γε μὴν ὑποδρῶντες τῷ θεῷ τὰ ἐς τὴν ἴασιν αὐτῆς ἐποίουν, καὶ τὴν κεφαλὴν μὲν ἀπὸ τῆς δέρης ἀφαιροῦσι, καθίησι δὲ τὴν χεῖρα ὁ ἕτερος, καὶ ἐξαιρεῖ τὴν ἕλμινθα, θηρίου μέγα τι χρῆμα. συναρμόσαι δὲ*

[1] Bei Sophronios *SS. Cyri et Johannis miracula* Migne Patrol. Gr. 87, 3 S. 3433B träumt der Kranke, die Heiligen reichten ihm eine Feige dar; er erwacht, und seine Frau findet in seinem Bett eine Feige: *ὁ δὲ τὴν ἰσχάδα δεξάμενος, ταύτην εἶναι τὴν καθ' ὕπνους αὐτῷ δοθεῖσαν ἀπήγγελλεν.* Die (bei Strafwundern) im Traum erhaltenen Prügel sind so wirklich, daß man am Morgen die Schwielen sieht (Sophronios aaO. S. 3576C; *Miracula S. Henrici* c. 4 bei Günter, Legendenstudien, Köln 1906, S. 145). Wie stark solcher Glaube war, zeigt ungemein deutlich eine Stelle aus Basilius *Miracula S. Theclae* Migne, Patrol. Gr. 85 S. 608C: der *γραμματιστής* Olympios hat geträumt, St. Thekla gebe ihm einen wunderschönen Stein in die Hand; *ὡς δὲ καὶ ἀπηλλάγη μὲν τοῦ ὕπνου, ἀναπτύξας δὲ τὴν χεῖρα εὗρεν οὐδέν, ἠπατῆσθαί τε ἔδοξε καὶ ἀληθῶς εἶναι ὄναρ τὸ ὄναρ.* — Verwandtes aus dem Traumleben der Chinesen gibt Pfizmaier, Sitzungsber. d. kaiserl. Akad. d. Wissensch. Wien Bd 64, phil hist. Kl. 1870 S. 721: „Tengtschi träumte, daß ein göttlicher Mensch ihm einen Rosenkranz aus Rabenhorn gab. . . . Nach dem Erwachen befand er sich zu seiner Seite", vgl. auch ebenda S. 729f.; 732.

[2] Artemidor I 2 S. 5, 12ff. H.

καὶ ἀποδοῦναι τὴν κεφαλὴν εἰς τὴν ἀρχαίαν ἁρμονίαν οὐκ ἐδύναντο οὐκέτι. ὁ τοίνυν θεὸς ἀφικνεῖται, καὶ τοῖς μὲν ἐχαλέπηνεν ὅτι ἄρα ἐπέθεντο ἔργῳ δυνατωτέρῳ τῆς ἑαυτῶν σοφίας. αὐτὸς δὲ ἁμάχῳ τινὶ καὶ θείᾳ δυνάμει ἀπέδωκε τῷ σκήπτει τὴν κεφαλὴν καὶ τὴν ξένην ἀνέσιησεν[1]. Wie man sieht, erzählte Hippys einfach die Geschichte vom Hexenmeister, der sich wegbegeben, und zurückkommend das Unglück, das unterdessen seine Jünger angerichtet haben, wieder gut machen darf. Das ist ein beliebtes Motiv (in anderer Einkleidung kennt es Goethe aus Lukian), zu dem man schon manches Analogon aus moderner Wundererzählung aufgewiesen hat. In einem russischen Märchen[2] schneidet Jesus, von den Anwesenden unerkannt, ein krankes Mädchen, das die Ärzte aufgegeben, in Stücke, ohne daß es dabei Schmerzen empfände, wäscht (in drei Wassern) die Teile und setzt sie wieder zusammen. Das Mädchen ist geheilt. Ein Pope versucht an einer andern Kranken die gleiche Kur, vermag aber die Stücke nicht wieder zusammenzusetzen — da kommt gerade der Unbekannte, gibt sich zu erkennen und macht das Unglück wieder gut. Andere Versionen dieses Legendenmotivs hat Gaidoz aaO. nachgewiesen. Mit Recht hat er auch die Eligiuslegende herangezogen, und zwar in der verbreiteten Fassung, daß Jesus, als Hufschmied Geselle bei dem hochmütigen Meister Eligius, einem Pferd das Bein abschneidet, es beschlägt und wieder anheilt; in seines Gesellen Abwesenheit versucht Eligius ein Gleiches: es mißlingt und Jesus verweist ihm seinen Hochmut und bessert den Schaden[3]. Nach einer andern, von Gaidoz nicht berücksichtigten Version, ist der hl. Eligius der Wundertäter und irgendeiner seiner Gesellen der anmaßende Stümper. Diese Fassung erzählt Sebastian Brant aus dem Volksmunde[4]:

[1] Den Schluß (Aelians rhetorische Phrasen über diese *ἴασις ἐκπληκτική* und den *φιλανθρωπότατος Ἀσκληπιός*) mag man nachlesen, er ist charakteristisch für den Ton solcher Aretalogie und den geistigen Stand vieler damaliger Menschen.

[2] Nach Afanasieff berichtet von Gaidoz *Mélusine, tom.* V (1890/91) S. 98.

[3] Auf diese Fassung beziehen sich auch die Darstellungen aaO. S. 102 f.; 170 ff.; *Mélusine, tom.* VI (1892/93) S. 125.

[4] Ich entnehme die Stelle J. W. Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie, zweite Abt., Göttingen 1857, S. 57.

„Darnach hiesz in der künig sein pferd beschlahen mit silberin hufeysin. so schneit sant Loy dem pferd die füesz ab nach den gelidern und als er es beschlagen hett, da setzt er im die füesz wider an on allen gebrechen[1]. das sach ein knecht, der wolt das auch thun und mocht es nit thun und verderbt das pferd. also macht sant Loy das pferd wider gesund und straft den knecht darum." — Im Anschluß an das griechische Mirakel schreibt Bouché-Leclercq *Histoire de la divination* III 1880 S. 288 Anm. 4: *Les Apocryphes attribuent à Jésus une cure analogue*; ob Bouché-Leclercq dabei an die eben angeführten Legenden denkt oder an andere mir unbekannte, weiß ich nicht.

Anders als Aelians Version lautet die epidaurische IG IV 952. 10 ff.: *Ἠριστ[αγόρα Τροζα]νία. Αὕτα ἕλμιθα ἔχουσα ἐν τᾶι κοιλίαι ἐνεκάθευδε ἐν Τροζ[ᾶνι ἐν τῶι] τοῦ Ἀσκλαπιοῦ τεμένει καὶ ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει ο(ἱ) τοὺς υἱ[οὺς τοῦ Θ]εοῦ, οὐκ ἐπιδαμοῦντος αὐτοῦ ἀλλ' ἐν Ἐπιδαύρωι ἐόντος, τὰγ κεφ[αλὰν ἀποτ]αμεῖν, οὐ δυναμένους δ' ἐπιθέμεν πάλιν πέμψαι τινὰ πο[ὶ] τὸν Ἀσκλ[απιόν, ὅ]πως μόλοι. μεταξὺ δὲ ἁμέρα ἐπικαταλαμβάνει καὶ ὁ ἰα ρ εὶς ὄρνι [σάφα[2] τ]ὰν κεφαλὰν ἀφαιρημέναν ἀπὸ τοῦ σώματος. τᾶς ἐφερπούσας δὲ νυκτ[ὸς Ἠρ]ισταγόρα ὄψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ Θεὸς ἵκων ἐξ Ἐπιδαύρου [ἐ]πιθεὶς τ[ὰν κε]φαλὰν ἐπὶ [τὸ]ν τράχαλον, μετὰ ταῦτα ἀνσχίσας ἰὰν κοιλ[ίαν] τὰν αὐτ[ᾶς ἐξ]ελεῖν τὰν ἕ[λμ]ιθα καὶ συρράψαι πάλιν. καὶ ἐκ τούτου ὑγ[ι]ὴς ἐγένετ[ο]*. Der epidaurische Redaktor hat einen neuen Zug in die Geschichte getragen, der für die Rivalität der Kult- und Heilstätten in jener Zeit bezeichnend ist: die trozenischen Asklepiossöhne vermögen das Wunder nicht zu vollbringen, der epidaurische Gott muß geholt werden[3]; der vermag abgeschnittene Köpfe so gut wieder aufzusetzen (vgl. unten S. 85), wie etwa christliche Heilige[4]. Wenn die

[1] Fast wörtlich so ist auch die Fassung bei Meier, Schwäbische Sagen S. 293. [2] So Fraenkel; Andere schreiben *ὕπαρ*.

[3] Das hat von Wilamowitz, Hermes XIX S. 448 ff. richtig hervorgehoben. Mit seinen Folgerungen bin ich nicht einverstanden, vgl. Zacher, Hermes XXI 468 ff. und Dittenberger, Sylloge[2] II 657 Anm. 6.

[4] Vgl. Toldo, Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter, in Max Kochs Studien f. vergl. Literaturgesch. I (1901) S. 347 f. — Nicht ganz so gut machen es die Engel in dem von Collin de Plancy *Dictionnaire*

trozenischen Asklepiaden den Kopf abschneiden, der Epidaurier aber den Leib öffnet, um den Wurm herauszunehmen, so ist dies vielleicht auch ein Hieb auf die Trozenier, als wüßten sie nicht über den Sitz des Leidens Bescheid[1]. Weiterhin ist in der Tempelversion der Heilungsvorgang auf zwei Nächte verteilt: die Frau träumt, der Kopf werde ihr abgeschnitten und könne nicht wieder aufgesetzt werden: darüber wird es Morgen, und der Priester sieht den Kopf abgeschnitten; in der nächsten Nacht träumt die Frau wieder, Asklepios komme und setze ihr den Kopf auf. Das ist natürlich nicht die Urform — die gibt Hippys —, sondern dies ist Weiterbildung zum Zweck einer Steigerung; die epidaurischen Priester erzählen ja absichtlich Wundergeschichten, und je vernunftwidriger, um so größeren Eindruck versprechen sie sich. Man darf aber über dieser phantastischen Häufung nicht vergessen, daß den Menschen, für die die Stelai aufgestellt waren, derartiges nicht so sinnlos war; die Anschauung von der Realität des Geträumten einmal zugegeben, ist es nur eine logische Konsequenz, wenn hier betont wird, daß man die Frau mit abgeschnittenem Kopf daliegen sah. Man muß auch an jenes ὄναρ und ὕπαρ, den häufig unmerklichen Übergang von einem Zustand zum andern, den Traum im Traume, kurz an all die Zwischenstufen und Übergänge denken, die im Traumwunderglauben der Alten eine so große Rolle spielten[2]. Ich habe noch auf die Verschiedenheit des Einganges in beiden Versionen hinzuweisen: als Wundergeschichten geben sich beide; aber die epidaurische will Urkunde sein, darum steht

critique des reliques et des images miraculeuses II (1821) S. 280f. berichteten Wunder; sie setzen wohl dem frommen Invaliden von Valenzia im Traum das amputierte Bein an, aber verkehrt, die Zehen nach hinten.

[1] Zu dem Rezept des Kausika Sūtra: „Nachdem er westlich vom Feuer das von Würmern geplagte Kind in den Schoß seiner Mutter gesetzt hat, wärmt er (der Zauberer) . . . dreimal . . den Gaumen des Kindes" bemerkt Caland, Altindisches Zauberritual S. 94 Anm. 18: „Auf welcher Anschauung über den Sitz der Würmer im Leibe mag wohl dieser Zauber beruhen?"

[2] Vgl. Roscher, Lexikon der Mythol. III 1398; derselbe, Abhandl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. phil.-hist. Kl. Band XX (1903) S. 46 u. Anm. 126a; Baumgart, Aelius Aristides, Leipzig 1874, S. 125ff.

mit Namen da, wer geheilt ward, woher sie stammte. Rein märchenhafte Legende gibt Hippys, da ist es eine namenlose *γυνή*, „es war einmal eine Frau". Dafür wartet die literarische Wundererzählung mit einem *τόπος* auf, der in dem urkundlichen *ἴαμα* fehlt: die menschlichen Ärzte vermochten nicht mehr zu helfen, ein Wunder mußte eintreten (vgl. Anhang I).

Ein drittes der epidaurischen *ἰάματα* bietet einige auch sonst wiederkehrende Züge, IG IV 952, 38 ff.: *Ἀνὴρ ἐ[ντὸ]ς τᾶς κοιλίας ἕλκος ἔχων. οὗτος ἐγκαθεύδων ἐν[ύπνιο]ν εἶδε· ἐ[δ]ό[κει] αὐτῶι ὁ θεὸς ποιτάξαι τοῖ[ς] ἐπομένοις ὑπηρέται[ς συ]λ(λ)αβόντας αὐτὸν ἴσχειν*[1], *ὅπως τάμηι οὗ τὰν κοιλίαν, αὐτὸς δὲ φεύ[γει]ν, τοὶ[ς] δὲ συλλαβόντας νιν ποιδῆσαι ποὶ ῥόπτον, μετὰ δὲ τοῦτο τὸν Ἀσ]κλαπιὸν ἀνσχίσσαντα τὰγ κοιλίαν ἐκταμεῖν τὸ ἕλκος καὶ συρρά[ψαι] πάλιν καὶ λυθῆμεν ἐκ τῶν δεσμῶν. καὶ [ἐ]κ τούτου ὑγιὴς ἐξ[ῆλθ]ε, τὸ δὲ δάπεδον ἐν τῶι ἀβάτωι αἵματος κατάπλεον ἦ*[2]. Auch IG IV 952, 1 ff. ist hierherzuziehen, obwohl das Motiv der Traumoperation anders verwertet ist als bisher; für die wassersüchtige in Lakedaimon zurückbleibende Tochter inkubiert, nach vielfach geübtem Brauche[3], ihre Mutter, die nun das gleiche Traumgesicht erblickt, das auch in Sparta ihrer Tochter zuteil wird: *Ἐδόκει τᾶς θυγατρός οὗ τὸν θεὸν ἀποταμόντα τὰν κ[ε]φαλὰν τὸ σῶμα κραμάσαι κάτω τὸν τράχαλον ἔχον, ὡς δ' ἐξερρύα σ[υ]χνὸν ὑγ[ρό]ν, καταλύσαντα τὸ σῶμα τὰν κεφαλὰν πάλιν ἐπιθέμεν ἐπὶ τὸν α[ὐ]χένα* (vgl. dazu oben S. 83). *ἰδο[ῦσ]α δὲ τὸ ἐνύπνιον τοῦτο ἀγχωρή-*

[1] In Kosmas und Damians Wunder 30 (Deubner S. 174 f.) widersetzt sich der Kranke, den die Heiligen operieren wollen, heftig; aber Damian hält ihn fest und Kosmas schneidet den Schreienden.

[2] Kosmas und Damians Wunder 41 S. 200, 26 ff. Deubner: *Καὶ ὡς σιδήρου δή τινος ὀξυτάτου πληγῆς αἰσθόμενος ὁ ὑπνῶν εὐθὺς τῆς κλίνης ἀναπηδᾷ καὶ εὑρίσκει τὸ πάθος ταῖς ἀληθείαις διαπνευσθέν· τά γε μὴν ἰμάτια τῷ ἐκκενωθέντι ἐκείνῳ ἕλκει διάβροχα γεγονότα ἐπεμαρτύρει τὸ θαῦμα τοῖς θεωμένοις.* In Wunder 17 S. 134, 34 ff. wird der Kranke im Traum operiert und verbunden, erwacht findet er den Verband; vgl. *Laudatio Therapontis* c. 20 bei Deubner *De incubatione* S. 130 und unten S. 90 Anm. 2.

[3] Inkubation für andere bezeugt Herodot VIII 134; Strabon XVII p. 801, vgl. Baunack, Studien auf dem Gebiete der griechischen und arischen Sprachen I (1886) S. 123 Anm. 3; Baumgart, Aelius Aristides S. 100; Deubner *De incub.* S. 71 Anm. 8; 85; im modernen Griechenland: Le Bas *Voyages en Grèce* I (1884) S. 283 f.; Perrot bei Vercoutre *Revue archéol.* IIIe *série* VII (1886) S. 123.

σασα εἰς Λακεδαίμονα καταλαμβάν[ει τ]ὰν θυγατέρα ὑγιαίνουσαν καὶ τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ὡρακυῖαν[1]. Dieser Traum war also reine *φαντασία*, reale Vorgänge entsprechen dem Geschauten nicht. Späterhin treten solche Wunder sehr zurück; Aristeides träumt einmal von einer Operation (II S. 424 § 46 f. K.): *ἐφάνη δὲ καὶ ὁ Σάραπις τῆς αὐτῆς νυκτός, ἅμα αὐτός τε καὶ ὁ Ἀσκληπιός, θαυμαστοὶ τὸ κάλλος καὶ τὸ μέγεθος* (das sind typische Züge, vgl. Deubner *De incub.* S. 12) . . . *ἐδόκει μοι σμίλην τιν' ἔχων ὁ Σάραπις . . . περιτέμνειν μου τὰ κύκλῳ τοῦ προσώπου ὑπ' αὐτό πως τὸ † ὁρίζηλον*[2], *οἷον λύμαι' ἀφαιρῶν καὶ καθαίρων καὶ μεταβάλλων εἰς τὸ προσῆκον.* Auszuscheiden ist jedoch eine Traumoperation des Asklepios, die Vercoutre *Revue archéol.* IIIe *série* VI (1885) S. 291 bei Artemidor V 61 findet: *Artémidore parle d'une incision à l'abdomen, faite par Esculape à un malade.* Das ist ein Mißverständnis, denn in der Artemidorstelle: *Ἔδοξέ τις ὑπὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ ξίφει πληγεὶς εἰς τὴν γαστέρα ἀποθανεῖν. οὗτος ἀπόσιτημα γενόμενον κατὰ τῆς γαστρὸς ἰάσατο τομῇ χρησάμενος* ist der *οὗτος* nicht Asklepios, sondern der Kranke, der sich den Traum deutet oder deuten läßt und sein Geschwür aufschneiden läßt.

Bei manchen *ἰάματα* kann man im Zweifel sein, ob man bei dem Traumgesicht an operative Eingriffe oder an jene oben S. 29 angedeutete Tätigkeit der wunderwirkenden Gottes-hand denken soll. Diese Wunder sind wiederum ganz typisch gebildet. IG IV 951, 95 ff.: *Εὔιππος λόγχαν ἔτη ἐφόρησε ἐξ ἐν τᾶι γνάθωι· ἐγκοιμασθέντος δ' (α)ὐτοῦ ἐξελὼν τὰν λόγχαν ὁ θεὸς εἰς τὰς χῆράς οἱ ἔδωκε. ἁμέρας δὲ γενομένας ὑγιὴς ἐξῆρπε, τὰν λόγχαν ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων* (vgl. dazu oben S. 81). IG IV 952, 55 ff.: *Γοργίας Ἡρακλ[ε]ιώτας πύος. Οὗτος ἐμ μάχαι τινὶ τρωθεὶς τὸμ πλ[ε]ύμονα τοξε[ύ]μ[α]τι ἐνιαυτὸν καὶ ἑξάμηνον ἔμπυος ἦς οὕτω σφοδρῶς ὥστε ἑπτὰ καὶ ἑξήκοντα λεκάνας ἐνέπλησε πύους. ὡς δ' ἐνεκάθευδε, ὕψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς τὰν*

[1] Daß zwei dasselbe Traumgesicht haben, ist nicht selten, vgl. Aristeides II S. 401 § 30 K. Eigenartig ist Kosmas und Damian, Wunder 28 S. 171 f. Deubner. In Apuleius Metamorphosen XI 6 sagt Isis im Traume zu Lucius: *Hoc eodem momento, quo tibi venio, simul et tibi praesens quae sunt sequentia praenuntio et sacerdoti meo per quietem facienda praecipio.*

[2] Den Sinn der verderbten Stelle gibt Keil also: *in circuitu faciei sub ipsis crinium radicibus.*

ἀκίδα ἐξελεῖν ἐκ τοῦ πλεύμονος. ἀμέρας δὲ γενομένας ὑγιὴς ἐξῆλθε, τὰν [*ἀ*]*κίδα ἐν ταῖς χερσὶν φέρων* (vgl. dazu oben S. 81). IG IV 952, 64 ff.: *Α . . . . ος ὀφθαλμούς. Οὗτος ἔν τινι μάχαι ὑπὸ δό*[*ρα*]*τος πλ*[*αγεὶς δι' ἀμφοτέ*]*ρων τῶν ὀφθαλμῶν, τυφλὸς ἐγένετο καὶ τὰν λόγχαν* [*ἐνιαυτὸν ἐν τῶι*] *προσώπωι περιέφερε· ἐγκαθεύδ*[*ω*]*ν* [*δ*]*ὲ ὄψιν εἶδε· ἐδ*[*όκει οἱ τὸν Θεὸν*] *ἐξελκύσαντα τὸ βέλος εἰς τὰ β*[*λέφα*]*ρα τὰς καλυμ*[*ένας κόρας οἱ πάλ*]*ιν ἐναρμόξαι. ἀμέρας δὲ γε*[*νομένα*]*ς ὑγιὴς ἐξῆλθ*[*ε*].

Eine andere Art der im Traum erblickten Handlungen stellen die Wunder dar, bei denen Asklepios ein Heilmittel gebraucht; zwei Blindenheilungen sind dafür parallele Beispiele, das erste wird vom zweiten noch überboten. IG IV 951, 34 ff.: *Ἀμβροσία ἐξ Ἀθανᾶν* [*ἀτερό*]*πτι*[*ι*]*λλος. Λῦτα ἱκέτις ἦλθε ποὶ τὸν Θεόν, περιέρπουσα δὲ* [*καὶ τ*]*ὸ ἴ*[*α*]*ρὸν τῶν ἰαμάτων τινὰ διεγέλα, ὡς ἀπίθανα καὶ ἀδύνα*[*τα ἐόν*]*τα χωλοὺς καὶ τυφλοὺ*[*ς*] *ὑγιεῖς γίνεσθαι ἐνύπνιον ἰδόν*[*τας μό*]*νον. ἐγκαθεύδουσα δὲ ὄ*[*ψ*]*ιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ Θεὸς ἐπιστὰς* [*εἰπεῖν*] *ὅτι ὑγιῆ μέν νιν ποι*[*ή*]*σοι, μισθὸμ μάντοι νιν δεησοῖ ἀν*[*θέμεν εἰ*]*ς τὸ ἱαρὸν ὖν ἀργύρεον* (vgl. dazu Deubner *De incub.* S. 40) *ὑπόμναμα τᾶς ἀμαθίας. εἰπάν*[*τα δὲ ταῦτα*] *ἀνσχίσσαι οὐ τὸν ὀπτίλλον τὸν νοσοῦντα καὶ φάρμ*[*ακόν τι ἐγχέ*]*αι· ἀμέρας δὲ γενομένας ὑγιὴς ἐξῆλθε.* IG IV 951, 73 ff.: *Ἀνὴρ ἀφίκετο ποὶ τὸν Θεὸν ἱκέτας ἀτερόπτιλλος οὕτως ὥστε τὰ βλέφαρα μόνον ἔχειν, ἐνεῖμεν δ' ἐν αὐτοῖς μηθέν, ἀλλὰ κενεὰ εἶμεν ὅλως. ἔ*(*ψ*)*εγον* (auf dem Stein steht *ἔλεγον δή*, Zacher versuchte *ἐγέλων δέ*, ich nehme Fränkels glückliche Konjektur auf) *δή τινες* [*τ*]*ῶν ἐν τῶι ἱαρῶι τὰν εὐηθίαν αὐτοῦ τὸ νομίζειν βλεψεῖσθαι ὅλως μηδεμίαν ὑπαρχὰν ἔχοντος ὀπτίλλου, ἀλλ' ἦ χώραμ μόνον. ἐγκαθ*[*εύδον*]*τι οὖν αὐτῶι ὄψις ἐράνη. ἐδόκει τὸν Θεὸν ἐφῆσαί τι φά*[*ρμακον, ἔπε*]*ια διάγονια τὰ βλέφαρα ἐγχέαι εἰς αὐτά· ἀμέρ*[*ας δὲ γενομέν*]*ας βλέπων ἀμφοῖν ἐξῆλθε.* In beiden *ἰάματα* fällt die Rolle der Kleingläubigen und Spötter auf; auch der Wunderbericht IG IV 951, 23 ff. kennt schon den Ungläubigen: *Θεωρῶν δὲ τοὺς ἐν τῶι ἱαρῶι* [*π*]*ίνακας ἀπίστει τοῖς ἰάμασιν καὶ ὑποδιέσυρε τὰ ἐπιγράμμα*[*τ*]*α.* Bei seiner Heilung sagt ihm Asklepios: „*Ὅτι τοίνυν ἔμπροσθεν ἀπίστειας αὐτο*[*ῖ*]*ς, οὐκ ἐοῦσιν ἀπίστοις, τὸ λοιπὸν ἔστω τοι . . . Ἄπιστος ὄ*[*νομα*]*“* [1]. Ferner tritt ein

[1] Zu diesem Wortspiel vgl. auch unten Abschnitt II. *Ἄπιστος* als Namen

Ungläubiger in der Geschichte vom zerbrochenen Becher auf (IG IV 951, 84 f.): „*Τοῦτον* (sc. *τὸν κώθωνα*) *οὐδέ κα ὁ ἐν Ἐπιδαύρωι Ἀσκλαπιὸς ὑγιῆ ποιῆσαι δύναιτο*“, sagt er[1]. Das sehr lückenhaft erhaltene *ἴαμα* IG IV 952, 95 ff. läßt wenigstens soviel erkennen, daß ein übermütiger Spötter bestraft wird, wohl mit irgendeiner Krankheit[2], und hernach, als er bereute, vom Gotte geheilt wird: *ὕ(σ)τερον δὲ πολλὰ καθικετεύ[σαντα ὁ θεὸς αὖθις ὑγιῆ αὐτὸν ἐποίησε]*. Wenn in Epidauros auf einen Stein *Κύει ζάκορος* gekritzelt ist, so handelt es sich wohl, wie Fränkel IG IV 1513 anmerkt, tatsächlich um Verspottung der *ἰάματα*. — Mit dem Schluß des eben angeführten Wunders IG IV 951, 73 ff. ist zu vergleichen IG IV 952, 119 ff.: *Τιμω[νίδας . . . . τρω]θεὶς ὑπὸ τὸν ὀφθαλμόν. Οὗτος ἐγκαθεύδ[ων ἐνύπνιον εἶδε· ἐδό]κει οἱ ὁ θεὸς ποίαν τρίψας ἐγχεῖν εἰς τ[ὸν ὀφθαλμόν τι, καὶ ὑγι]ὴς ἐγένετο*. Das folgende, dessen Beginn schon oben S. 28 f. angeführt ist, zeigt gleichfalls Asklepios

hat Blinkenberg auf der spartanischen Inschrift CIG 1273 nachgewiesen. — Den Namen Theodoros gibt Asklepios in einer Traumerscheinung dem Rhetor Aristeides (II S. 439; 443 K., vgl. CIG III 4679). Ob diese Namengebungen Ausläufer eines alten Heilzaubers, nämlich des Namenwechsels sind? Einen wertvollen Beleg für diesen Zweck des Namenwechsels verdanke ich Herrn Dr. W. Weber in Heidelberg, der mich auf Lampridius, Heliog. c. 7 f. hinwies: *Orestam quidem urbem Hadrianus suo nomini vindicari iussit eo tempore, quo furore coeperat laborare, ex responso, cum ei dictum esset, ut in furiosi alicuius domum vel nomen inreperet* (vgl. W. Weber, Unters. zur Gesch. des Kaisers Hadrianus, Leipzig 1907 S. 16 f.). Danach ist also Wahnsinn heilbar, wenn man in den Namen eines Wahnsinnigen ‚hineinkriecht‘ — *similia similibus*. Auf die Hermippostelle 26, 7 ed. Kroll-Viereck haben Kroll, Rhein. Mus. LII (1897) S. 345 und Dieterich, Mithrasliturgie S. 111 Anm. 1 verwiesen (ebenda lese man über die Bedeutung des Namens nach). Andere Belege für Änderung der Personennamen zur Täuschung der Krankheitsdämonen geben R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Stuttgart 1878 S. 176 f.; Jacob, „Im Namen Gottes“ (1903) S. 75; Kroll, Arch. f. Rel.-Wiss. VIII (1905) Beiheft S. 50 Anm. 4; besonders Heitmüller, „Im Namen Gottes“ (Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. Testaments hrsg. von Bousset u. Gunkel II 1903) S. 161 f.

[1] Und doch machte Asklepios den Becher wieder ganz. Vgl. oben S. 5 zu S. 4 Anm. 4.

[2] Strafwunder für Verspottung der Wundertaten der Heiligen sind häufig, vgl. Deubner *De incub.* S. 61; Günter, Legendenstudien, Köln 1906 S. 145; Mussafia, Wiener Sitzungsberichte Band 113 (1887) S. 980 no. 83.

ein Heilmittel anwendend, er reicht Erasippa eine Schale dar (IG IV 952, 125 ff.): *φιάλαν οἱ δό[μεν, ἐν ἃι φάρμακον,] καὶ κέλεσθαι ἐκπιεῖν, ἔπειτα ἐμεῖν κέλεσ[θαί νιν, ἐμεσάσας] δὲ ἐμπλῆσαι τὸ λώπιον τὸ αὑτᾶς. ἁμέρας δὲ γε[νομένας ἑώρη πᾶν] τὸ λώπιον μεστὸν ὢν ἐξήμεσε κακῶν* (also wieder: der Traum ist eine Realität, vgl. oben S. 81; 85 Anm. 2) *καὶ ἐκ το[ύτου ὑγιὴς ἐγένε]το.* Ähnlich [1] stellt die bildende Kunst Asklepios dar, wie er einer Kranken den Heiltrank bietet, z. B. auf dem attischen Weihrelief, das von Duhn, Arch. Zeitung 1877 S. 142 no. 5 beschrieben hat, Abbildung bei Ziehen, Ath. Mitt. XVII S. 240 Fig. 6.

Singulär sind einige andere der epidaurischen Wunder; am nächsten schließt sich die Heilung des Kahlkopfes [2] IG IV 951, 122 ff. an, wo Asklepios eine Salbe anwendet [3]. Einem Manne, der an Läusekrankheit litt, fegte der Gott mit einem Besen das Ungeziefer weg (IG IV 952, 45 ff.). Bei diesen Wundern möge man bedenken, daß die Aretalogie nicht nur erbauen, sondern auch unterhalten will. Deshalb wird Humor

---

[1] Vgl. noch Aristeides II S. 378 § 9 K.

[2] Umgekehrt — in einem Strafwunder — macht die hl. Rosalia kahlköpfig, *Acta Sanctorum Sept. tom.* II p. 439 B.

[3] Nach den epidaurischen Wundertafeln heilt Asklepios Lahme, Blinde, erzeugt Haare, macht zerbrochene Gefäße wieder ganz (oben S. 5 zu S. 4 Anm. 4). Auffallend ähnlich ist die Verbindung solcher Wundertaten in der 'Ardscha-Geschichte bei S. J. Curtiss. Ursemitische Religion, deutsche Ausgabe S. 61, 68 und 300 ff. Fâtima ist auf dem rechten Bein lahm, auf einem Auge blind, kahl, arm und fast nackt. Ihr Schutzheiliger, den sie nicht erkennt, macht ihren zerbrochenen Wasserkrug wieder ganz; nun will sie seinen Namen wissen und er gibt sich auch zu erkennen, schickt sie aber weg. Doch sie geht nicht: „'Ich will nicht! Ich bin lahm wie du siehst!' Er erwiderte: 'Ich bin kein Arzt!' Sie aber antwortete: 'Wer meinen Krug wiederhergestellt hat, der kann auch mein Bein heilen!' Da sprach er: 'Wir pflegten Töpfer zu sein, jetzt sind wir zu Ärzten geworden! O Gott, heile ihr Bein!' Da begann sie wie eine Gazelle zu laufen. Er sprach: 'Nimm deinen Krug und gehe hin!' Sie sprach: 'Wie kann ich gehen? Ich bin kahl!' Der Schêch sprach: 'Mein Gott! Nein! Welch ein Mißgeschick! Wir fingen an als Töpfer, dann wurden wir Ärzte, jetzt sind wir gar Haarerzeuger geworden!' und betete: 'O Gott, gib ihr langes Haar!' Es wuchs. Dann forderte er sie auf wegzugehen, allein sie sprach: 'Eins von meinen Augen ist schlecht!' Da nannte er Gottes Namen über sie, legte ihr eine Hand auf das Auge und heilte sie" usw.

und Komik nicht verschmäht, vgl. unten Exkurs II. Ein Beispiel für die erbauliche Tendenz, zugleich ein warnendes Exempel enthält das Doppelwunder IG IV 951, 48 ff.: *Πάνδαρ|ος Θεσσαλὸς στίγ-ματα*[1] *ἔχων ἐν τῶι μετώπωι. Οὗτος |ἐγκαθεύδων ὕψ|ιν εἶδε· ἐδόκει αὐτοῦ τ|α|νία καταδῆσαι τὰ στί|γματα ὁ θεὸς κα|ὶ κέλεσθαί νιν, ἐπεί |κα ἔξω| γένηται τοῦ ἀβάτου |ἀφελόμενον τὰ|ν ταινίαν ἀν-θέμ|εν εἰς τ|ὸν |ν|αόν. ἁμέρας δὲ γενο|μένας ἐξανέστα| καὶ ἀφ|ίλετο τὰ|ν ται|νίαν καὶ |τ|ὸ μὲν πρόσωπον |ἐκεκάθαρτο τῶ|ν στιγμάτ|ων, τ|ὰν δ|ὲ τ|αινίαν ἀνέθηκε εἰς τὸν ν|αόν, ἔχουσαν τὰ γρ|άμματ|α τ|ὰ ἐκ τοῦ μετ|ώ|που*[2]. Über den folgenden Teil, das zugehörige Strafwunder s. unten S. 96 Anm. 2. Das Mittel, das Asklepios hier anwendet, scheint sich an den weitverbreiteten Brauch anzulehnen, Krankheiten auf Tücher, und bisweilen mittels dieser auf andere Gegenstände zu übertragen und unschädlich zu machen[3].

In einen Kreis auch sonsther bekannter Vorstellungen läßt sich die Geschichte des Athleten Agestratos einreihen, dem Asklepios zur Heilung und einem Sieg in den nemeischen Spielen verhalf (IG IV 952, 50 ff.): *Ἀγέστρατος κεφαλᾶς |ἄ|λγος. Οὗτος ἀγρυπνίοις συνεχόμενος διὰ τὸν πόνον τᾶς κεφαλᾶ|ς|, ὡς*

[1] Larfeld in Bursians Jahresbericht Bd. LII, Jahrg. 15 (1887) Abt. III S. 458 übersetzt „Warzen" — fälschlich, da *γράμματα* für *στίγματα* sich hier in Zeile 55, 66 und 67 f. findet.

[2] Auch hier wieder: im Traum bindet Asklepios die Binde um, erwacht findet sie Pandaros und nimmt sie weg, vgl. oben S. 81; S. 85 Anm. 2.

[3] Nach Marinos, vita Procli c. 31 legte der Philosoph Proklos, der die *ἀρθρῖτις νόσος* fürchtete, ein Tuch (*τὸ λεγόμενον πτυγμάτιον*) auf die kranke Stelle; da ereignete sich das *παράδοξον* (Anhang III), daß ein Sperling geflogen kam und plötzlich das *πτυγμάτιον* wegnahm. Das war der heilige Vogel des Asklepios (Aelian, var. hist. V 17), und offenbar nahm er in dem Tuch die Krankheit mit; denn dies scheint in den Worten zu liegen: *Ἦν μὲν οὖν καὶ σύμβολος θεῖος καὶ ὄντως παιώνιος ἱκανός τε θάρρος ἐμ-ποιῆσαι περὶ τοῦ μέλλοντος.* — Bekannt sind die „Lappenbäume", in die durch aufgehängte Tuchfetzen die Krankheit gebannt wird, vgl. Ohnefalsch-Richter, Kypros Taf. 18; S. 120; 170; Curtiss, Ursemitische Religion S. 96 f.; Wolters, Arch. f. Rel.-Wiss. VIII (1905) Beiheft S. 17; Meltzer, ebenda X (1907) S. 314; B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen, Leipzig 1871 S. 81; J. Grimm, Deutsche Mythologie 1172 ff.; Bartsch, Sagen, Märchen u. Gebr. aus Mecklenburg II no. 397; 405 ff.; Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksglaube § 491; R. Andree, Votive und Weihegaben des kath. Volkes in Süddeutschland S. 163.

ἐν τῶι ἀβάτωι ἐγένετο, καθύπνωσε καὶ ἐν[ύ]πνιον εἶδε. ἐδόκει αὐτὸν ὁ θεὸς ἰασάμ[ε]νος τὸ τῆς κεφαλῆς ἄλγος ὀρθὸν ἀστάσας γυμνὸν παγκ[ρ]ατίου [π]ροβολὰν διδάξαι. ἁμέρας δὲ γενηθείσας ὑγιὴς ἐξῆλθε καὶ οὐ μετὰ πολὺν χρόνον τὰ Νέμεα ἐνίκασε παγκράτιον. Von einem ganz analogen Fall spricht ein paar Jahrhunderte später Aristeides (II S. 337 § 11 K.): *σοφίσματα πικτικὰ πύκτῃ τινὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν ἐγκαθεύδοντι προειπεῖν λέγεται τὸν θεόν, οἷς ἔδει χρησάμενον καταβαλεῖν τινα τῶν πάνυ λαμπρῶν ἀνταγωνιστῶν.* Aristeides erwähnt dies im Zusammenhang mit den Wohltaten, die Asklepios ihm selber durch Eingeben der *μαθήματα, μέλη, λόγοι* usw. (vgl. oben S. 5f.) erwiesen habe, und wie jenen in den gymnastischen Agonen, hat er ihm in Redeturnieren zum Sieg verholfen. Diese Fälle sind besonders bemerkenswerte Spielarten jener häufigen Träume, in denen Asklepios sportsmäßige Tätigkeit des Verstandes sozusagen wie des Leibes verordnet, mit ganz detaillierten, dem Einzelnen angepaßten Weisungen. Davon redet Galen (VI S. 41 f. K.): *Οὐ σμικρὸς δὲ τοῦ λόγου μάρτυς καὶ ὁ πάτριος θεὸς ἡμῶν Ἀσκληπιός, οὐκ ὀλίγας ᾠδάς τε γράφεσθαι καὶ μίμους γελοίων καὶ μέλη τινὰ ποιεῖν ἐπιτάξας, οἷς αἱ τοῦ θυμοειδοῦς κινήσεις σφοδρότεραι γινόμεναι θερμοτέραν τοῦ δέοντος ἀπεργάζοντο τὴν κρᾶσιν τοῦ σώματος*[1], *ἑτέροις δέ τισιν, οὐκ ὀλίγοις οὐδὲ τούτοις, κυνηγετεῖν, καὶ ἱππάζεσθαι, καὶ ὁπλομαχεῖν. εὐθὺς δὲ τούτοις διωρίσατο τό τε τῶν κινήσεων εἶδος, οἷς τοῦτο προσέταξε, καὶ τὸ τῆς ὁπλίσεως, οἷς δ' ὅπλων ἐκέλευσε τὰ γυμνάσια ποιεῖσθαι. οὐ γὰρ μόνον ἐπεγείρειν αὐτὸ τὸ θυμοειδὲς ἐβουλήθη, ἀρρωστότερον ὑπάρχον, ἀλλὰ καὶ μέτρον ὡρίσατο τῇ τῶν γυμνασίων ἰδέᾳ*[2]. Es entspricht dem stetig steigenden Ansehen und Einfluß des Gottes, wenn man seinen Traumeingebungen immer mehr Neues und Großes zu verdanken glaubt; weit geht darin Jamblichos (de mysteriis III 3 S. 708 Parthey): *Καὶ τὰ μὲν κεκμηκότα σώματα θεραπεύει, καὶ τὰ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως ἔχοντα παρ' ἀνθρώποις εὖ διατίθησι, τεχνῶν τε*

[1] Vgl. Aristeides II S. 429 § 17 K.

[2] Vgl. Marc. Anton. V 8; Vercoutre *Revue archéol.* IIIe *série* VI (1885) S. 288f. — „Vater der Heilgymnastik" nennt den Asklepios Ritter von Rittershain, Der medizinische Wunderglaube und die Inkubation im Altertume S. 42.

εὑρέσεις πολλάκις καὶ διανομὰς τῶν δικαίων καὶ τῶν νομίμων θέσεις παραδίδωσιν. Οὕτως ἐν Ἀσκληπιοῦ μὲν τὰ νοσήματα τοῖς θείοις ὀνείροις παύεται, διὰ δὲ τὴν τάξιν τῶν νύκτωρ ἐπιφανειῶν ἡ ἰατρικὴ τέχνη συνέστη ἀπὸ τῶν ἱερῶν ὀνειράτων (hierzu vgl. oben S. 77 Anm. 1). Ob in den Kreis dieser Asklepios-Wunder Philostrats Erzählung von Mys dem Aegypter[1] gehört, ist nicht sicher; jedenfalls aber zählt sie zu den Berichten von wunderbaren Träumen, denen ein Athlet außergewöhnliche Erfolge verdankt. Ein *τόπος* der Wundererzählung ist die einführende Berufung auf die *πρεσβύτεροι* als Gewährsmänner[2]: *Μῦς ὁ Αἰγύπτιος, ὡς ἐγὼ τῶν πρεσβυτέρων ἤκουον, μειράκιον μὲν ἦν οὐ μέγα, ἐπάλαιε δὲ πρόσω τέχνης· τούτῳ νοσήσαντι ὑπέβη μὲν τὰ δεξιά, ἐπέδωκε δὲ τὰ ἀριστερά, τοῦ δὲ ἀθλεῖν ἀπεγνωκότι ὄναρ ἐγένετο θαρρεῖν τὴν νόσον, ἰσχύειν γὰρ πλέον τοῖς πεπηρωμένοις ἢ τοῖς ἀκεραίοις τε καὶ ἀτρώτοις. καὶ ἀληθὴς ἡ ὄψις. τὰ γὰρ δυσφύλακτα τῶν παλαισμάτων τοῖς βεβλαμμένοις τῶν μερῶν διαπλέκων χαλεπὸς ἦν τοῖς ἀντιπάλοις καὶ ἄνητο τῆς νόσου τὸ τοῖς διεφθορόσιν ἐρρῶσθαι.* Die Schlußworte: *τοῦτο θαυμάσιον μέν, εἰρήσθω δὲ μὴ ὡς γιγνόμενον, ἀλλ' ὡς γενόμενον καὶ θεοῦ δοκείτω μᾶλλον ἐνδεικνυμένου τι τοῖς ἀνθρώποις μέγα* erinnern an jene bei den Alten häufige Wendung „Früher mag es wohl Wunder gegeben haben; aber jetzt?“ und paßt gut zum Eingang: erzählten dies doch die *πρεσβύτεροι*. Vielleicht ist Tertullians Notiz (de anima c. 46): *Leonymus pyctes ab Achille curatur in somniis* der dürftige Rest eines den angeführten analogen Mirakels; sie stammt wohl aus einem der antiken Traumbücher, da kurz nachher als *commentatores* und *affirmatores* solcher Dinge Artemon[3], Epicharm, Serapion u. a. genannt werden.

2

Daß Asklepios ein unfruchtbares Weib heilte[4], haben wir oben gesehen (S. 28); dort geschah es durch Handauflegung.

[1] *Γυμναστικός* II S. 283 Kayser.

[2] Vgl. Kalkmann, Pausanias der Perieget, Berlin 1886 S. 5.

[3] S. unten Abschnitt II.

[4] Sterilität heilen auch die Heiligen, vgl. Deubner *De incub.* S. 88; Lucius, Heiligenkult S. 285 Anm. 2.

Ganz andersartig ist die Heilung unfruchtbarer Frauen, von der zwei epidaurische *ἰάματα* erzählen, IG IV 952, 116 ff.: *Ἀριστο]μήδα ἐκ Κε(ο)ῦ. Αὕτα περὶ παίδων ἐγκαθεύδ[ουσα ἐν-ύπνιον εἶδε· ἐδό]κει οἱ ἐν τῶι ὕπνωι δράκων ἐπὶ τᾶς γαστ[ρὸς ἕρπειν, καὶ ἐκ τούτου] παῖδές οἱ ἐγένοντο πέντε*, und IG 952, 129 ff.: *Νικασιβούλα Μεσσανία περὶ παίδω[ν ἐγκαθεύδουσα] ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ Θεὸς δράκοντα μεθ[έρποντα αὐτὸν] φέρων πὰρ αὐτάν, τούτωι δὲ συγγενέσθαι αὐτά, [καὶ ἐκ τούτου] παῖδες οἱ ἐγένοντο εἰς ἐνιαυτὸν ἔρσενες δύ[ο]*. Mit Recht bemerkt Deubner *De incub.* S. 32 Anm. 1 hierzu: *Perspicuum est deum ipsum* (sc. *Aesculapium*) *sub anguis specie proprie cogitari, id quod in altero miraculo, ubi deus ipse affert anguem, iam depravatum vel potius distractum.*

Die Vorstellung, daß ein Gott oder Dämon in Schlangengestalt einem Weibe beiwohnt, ist wie für andere Götter[1] auch

[1] Den *ἰάματα* am nächsten kommt die von Deubner angeführte Stelle aus Sueton, Aug. 94: *In Asclepiadis Mendetis Theologoumenon libris lego Atiam, cum ad solemne Apollinis sacrum media nocte venisset, posita in templo lectica, dum ceterae matronae dormirent, obdormisse; draconem repente irrepsisse ad eam pauloque post egressum; illam expergefactam quasi a concubitu mariti purificasse se . . . Augustum natum mense decimo et ob hoc Apollinis filium existimatum*, vgl. Dio Cass. XLV 1; Apollin. Sid. II 121. Ferner gelten als Schlangensöhne: Aristomenes (Paus. IV 14, 7, vgl. oben den Text), Alexander der Große (Paus. aaO.; Lukian, Alex. 7; dial. mort. 13; Plut., Alex. 2 f.; Apollin. Sid. aaO.; Justin. XI 11, 3; XII 16, 2; A. Ausfeld, Der griechische Alexanderroman, Leipzig 1907 S. 33 c. 6 u. 7; S. 37 c. 10 u. 11; S. 127), Scipio (Liv. XXVI 19, 7; Gellius VI 1); Galerius (Aur. Vict. epit. 40, 17). Faunus verwandelt sich in eine Schlange, um Bona Dea beizuwohnen (Macrob., sat. I 12, 24), Zeus, um mit Persephone Dionysos zu zeugen (Athenag., apol. 20, vgl. J. Geffken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907 S. 201; Dieterich, Philol. LII S. 9 Anm. 24). Um Dryope beizuwohnen verwandelt sich Apollon in eine Schildkröte, dann in eine Schlange (Anton. Lib. 32, 2 f.). Zu Psyche sagen die Schwestern (Apul., met. V 17): *immanem colubrum multinodis voluminibus sanguinantem hiantemque ingluvie profunda tecum noctibus latenter adquiescere.* Schlangensöhne sind die Ophiogeneis (Strabon XIII p. 588; Aelian, nat. an. XII 39). In den Mysterien gilt die Schlange als der Gott, und die Hochzeit mit ihm wird vollzogen, indem die Mysten eine Schlange, den *Θεὸς ὑποκόλπιος* (Schlange gleich Phallos, vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 123; Pringsheim, Archäol. Beitr. zur Gesch. d. eleus. Kults, Diss. 1905 S. 59; Frickenhaus, Ath. Mitt. XXXIII, 1908 S. 172 f.) unter dem Gewand durchziehen, vgl. J. J. Bachofen, Gräbersymbolik, Basel 1859 S. 152; Dieterich, Mithraslit.

für Asklepios bezeugt. Pausanias berichtet von den Sikyoniern (II 10, 3): *Φασὶ δέ σφισιν ἐξ Ἐπιδαύρου κομισθῆναι τὸν θεὸν ἐπὶ ζεύγους ἡμιόνων δράκοντι εἰκασμένον . . . τὴν δὲ ἐπὶ τῷ δράκοντι Ἀριστοδάμαν Ἀράτου μητέρα εἶναι λέγουσι καὶ Ἄρατον Ἀσκληπιοῦ παῖδα εἶναι νομίζουσι.* Vgl. IV 14, 8 und IV 4, 7: *Νικοτελείᾳ γὰρ τῇ μητρὶ αὐτοῦ* (des Aristomenes) *δαίμονα ἢ θεὸν δράκοντι εἰκασμένον συγγενέσθαι λέγουσι· τοιαῦτα δὲ καὶ Μακεδόνας Ὀλυμπιάδι καὶ ἐπὶ Ἀριστοδάμᾳ Σικυωνίους οἶδα εἰρηκότας.* Als Schlange erscheint Asklepios, um den Philosophen Proklos zu heilen; Marinos, vita Procli c. 30 berichtet: *Τήν γε μὴν περὶ τὸν Ἀσκληπιὸν αὐτοῦ οἰκειότητα . . . ἔπεισε . . ἡμᾶς καὶ ἐν τῇ τελευταίᾳ νόσῳ ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ. Μεταξὺ γὰρ ὢν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως* (vgl. dazu Deubner aaO. S. 4; 82), *εἶδε δράκοντα περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἕρποντα, ἀφ' ἧς αὐτῷ τὴν ἀρχὴν ἐπέθετο τὸ τῆς παρέσεως νόσημα, καὶ οὕτω ἐκ τῆς ἐπιφανείας ἀνακωχῆς τινος τοῦ νοσήματος ἔσχετο.* Proklos wäre völlig geheilt worden durch diese Epiphanie des Gottes, wenn er nicht übergroße Todessehnsucht gehabt hätte. In Gestalt der Schlange wird der Gott bei Kultübertragungen

S. 123 ff.: Hepding, Attis S. 191 Anm. 6; Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch. S. 866; Fehrle, Die kultische Keuschheit, Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. VI S. 11. Odin verwandelt sich in eine Schlange, als er sich Gunlödh nahte (Nork in Scheibles Kloster IX 1848 S. 200). Im *Evangelium infantiae Salvatoris*, zitiert von Toldo in Max Kochs Stud. z. vergl. Lit.-Gesch. II (1902) S. 311, heißt es von einer Frau, die in die Gewalt eines Dämons gerät: *Satanas maledictus in forma serpentis insiluerat in eam, et ventrem eius circumplicaverat; singulisque noctibus illa se extendebat.* Damit vergleiche man die eben angeführte Apuleiusstelle. St. Georg ist Drachensohn (Vetter, Der heilige Georg des Reinbot von Durne, Halle 1896 S. C, vgl. die russischen Parallelen ebenda S. CII). — Ein chinesischer Traum: Die Mutter des Kaisers Hiao-wen träumte, sie werde von der Sonne verfolgt. Sie floh, doch die Sonne „verwandelte sich in einen Drachen und umwand sie mehrfach. Beim Erwachen empfand sie Schrecken und hatte Herzklopfen. Sie ward schwanger und gebar den Kaiser" (Pfizmaier, Wiener Sitzungsberichte Bd 64, phil. hist. Kl. 1870 S. 714). Dies erinnert an die eben angeführten antiken Legenden, in denen Fürsten als Schlangensöhne gelten. — Die erotische Schlange spielt auch in der Märchenliteratur des Altertums eine große Rolle, vgl. A. Marx, Griech. Märchen von dankbaren Tieren, Stuttgart 1889 S. 121 ff. Für volkstümlichen Aberglauben zeugt Artemidor II 13 S. 106, 22 ff. H.; als Parallele dazu vgl. die von Lewy, Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. III (1893) S. 37 mitgeteilten emoritischen Gebräuche (Tosefta Sabbat VII § 16). Auch im alt-

geholt. So kommt er nach Rom [1], um die Pest zu heilen, gegen die die menschlichen Ärzte machtlos waren (Anhang I). Und wie die Götter das Maaß menschlicher Größe überragen, so ist auch die Gottschlange gewaltig groß [2]; Ovid läßt Asclepius von der Schlange sagen (metam. XV 661 f.):

> vertar in hunc, sed maior ero tantusque videbor
> in quantum verti caelestia corpora debent.

In Aristophanes Plutos v. 733 erscheinen Schlangen *ὑπερφυεῖς τὸ μέγεθος*, Asklepios ist von *δράκοντες χρῆμά τι ἑρπετῶν ὑπερφυές* begleitet (*Epistolographi Graeci* ed. Hercher S. 296); darum hielt man auch in Epidauros diese großen Schlangen, von denen Pausanias II 28, 1 berichtet.

Während in den eben angeführten Stellen der Gott selbst als Schlange tätig war, zeigen sich sonst, wie in dem zweiten der *ἰάματα*, die Asklepios geweihten Schlangen als heilende, den Gott bei seinen Kuren unterstützende Gehilfen. So schon in Aristophanes Plutos. Die Szene, in der Hauptsache wohl nach dem Leben gebildet, enthält eine ganze Anzahl von

jüdischen Volksglauben findet sich die erotische Schlange, vgl. Blau, Altjüd. Zauberwesen S. 76. Das geht dann so weit, daß Coitus mit einem Manne, dessen Penis mit Schlangenblut bestrichen ist, großen Genuß bieten soll, vgl. 'El-Kazwini, Kosmographie, übers. v. Ethé, Leipzig 1868 S. 273.

[1] Ovid, metam. XV 622—744; Liv., epit. XI; Aur. Vict., de vir. illustr. XXII; Val. Max. I 8, 2; Arnob. VII 44 f.; Seren. Samm. 5 ff. (Baehrens, Poet. Lat. Min. III S. 107); Marcellus (Anth. Lat. I ed. Riese Nr. 910); Augustin, civ. Dei III 12; 17; X 16 und sonst.

[2] Aelian, nat. an. XIII 39: *δράκων ἐφάνη θεῖος, μέγιστος τὴν ὄψιν*: das ist der Ahnherr der Ophiogeneis. Livius XXVI 19, 7: *anguis immanis* ist Scipios Erzeuger. Gellius, n. a. VI 1: *ingentem anguem* sah Scipios Mutter. Justin XI 11, 3: *ex serpente ingentis magnitudinis* sei Alexander empfangen; ebenda XII 16, 2 (von Olympias): *cum ingenti serpente volutari* (sc. *visa est*). Vgl. die Apuleiusstelle S. 94 zu 93 Anm. 1; Arnob. VII 46: *colubra validissimi corporis et prolixitatis immensae* und: *immanis et nimius*. Zu Ovids Worten paßt gut die gewaltig große Schlange auf jener Münze, die Aesculaps Ankunft auf der Tiberinsel darstellt, vgl. Röm. Mitt. 1886 S. 170; Baumeister, Denkmäler S. 140 Fig. 150 und sonst. Der Märtyrer Artemon (unter Diokletian) vernichtet in Laodikeia die Apollon- und Asklepiosstatuen und tötet die heiligen gewaltig großen Schlangen (*Propyl. ad Acta Sanct.* Brüssel 1902 S. 121: *φασὶ γὰρ αὐτοὺς εἴκοσι πήχεις ἔχειν τὸ πλάτος καὶ τὸ μῆκος ὀγδοήκοντα*, vgl. ebenda S. 599).

Motiven, die in der Wundererzählung typisch sind, so daß eine gewisse Abhängigkeit auch von der sakralen Aretalogie[1] mir nicht unwahrscheinlich ist. Ein Gemeinplatz der Wundererzählung ist gleich, wenn v. 460 ff. gesagt wird, es gebe keinen Arzt in Athen, der Plutos heilen könne; darum sei es das Beste, sich gleich an göttliche Hilfe zu wenden (vgl. Anhang I). Der Heilungsvorgang selbst wird folgendermaßen geschildert, v. 727 ff.:

μετὰ τοῦτο[2] *τῷ Πλούτωνι παρεκαθέζετο*

---

[1] Über die sakrale Aretalogie der Serapisheiligtümer vgl. unten Abschn. II.

[2] Vorhergeht die launige Schilderung von der Behandlung des durchtriebenen Neokleides, *ὅς ἐστι μὲν τυφλός, κλέπτων δὲ τοὺς βλέποντας ὑπερηκόντικεν*, wie es v. 665 f. heißt. Ihn will Asklepios scheinbar heilen, in Wirklichkeit straft er ihn, indem er ihm eine beißende Salbe ins Auge reibt (vgl. die Augenheilungen oben S. 87). Eine ähnliche Salbe wird in den Ekklesiazusen 404 ff. erwähnt, und in einem Aelianfragment (no. 100 ed. Hercher, aus Suidas unter *Παύσων*): *ὁ Ἀσκληπιὸς Παύσωνα καὶ Ἶρον καὶ ἄλλον τινὰ τῶν ἀπόρων ἰάσαιτο. ὀφθαλμῶ γάρ τις ἐνόσει. εἶτα ἐπιστὰς ὁ δὲ* (Asklepios) *λέγει ὄξει λύσαντα κάπρου πιμέλην κἄτα ὑπαλείψασθαι.* Der anapästische Klang dieser letzten Worte, verglichen mit der Plutos- und Ekklesiazusenstelle weist, wie Fritzsche in seiner Thesmophoriazusen-Ausgabe S. 380 f. gesehen hat, darauf hin, daß das Aelianfragment letztlich auf eine Komödie zurückgeht. Das ist mir deshalb wichtig, weil das Aelianfragment, wie ich unten Abschnitt II zeigen werde, der Literatur *περὶ προνοίας* angehörte. So übernimmt einerseits die aretalogische Literatur (von der sich die Schriften *περὶ προνοίας* stark nähren) Stoffe aus der Komödie, und andererseits die Komödie aretalogische Motive, um sie zu travestieren. — Karion lobt v. 746 ff. den Gott dafür, daß er Plutos sehend und Neokleides noch „blinder" gemacht habe — das ist ein sehr bezeichnendes Zusammenstehen von Heil- und Strafwunder, ganz der Aretalogie entsprechend. Ebenso befreit Asklepios in Epidauros den einen von seinen *στίγματα*, dem Bösewicht aber, der gleichfalls davon befreit werden will, mehrt er sie; der erste Teil dieses Doppelwunders ist oben S. 90 angeführt, jetzt ergänze ich es durch die Fortsetzung IG IV 951, 54 ff.: *Ἐχέδωρος τὰ [Π]ανδά[ρου στίγματα ἔλ]αβε ποὶ τοῖς ὑπάρχουσιν. οὗτος λαβὼν παρὰ [Πανδάρου χρήματα] ὥστ' ἀνθέμεν τῶι Θεῶι εἰς Ἐπίδαυρον ὑπὲρ αἰ[τοῦ οὐκ] ἀ[π]εδίδου ταῦτα. ἐγκαθεύδων δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ Θε[ὸς] ἐπιστὰς ἐπερωτῆν νιν, εἰ ἔχοι τινὰ χρήματα* (der epidaurische Gott ist auch allwissend) *πὰρ Παν-- δάρου ἐ . . . θηναν ἄνθεμα εἰς τὸ ἱαρόν, αὐτὸς δ' οὐ φάμεν λελαβηκέναι οὐθὲ[ν] τοιοῦτον πὰρ αὐτοῦ. ἀλλ' αἴ κα ὑγιῆ νιν ποιήσ(η)ι, ἀνθήσειν οἱ εἰκόνα γραψάμενος. μετ(ὰ) δὲ τοῦτο τὸν θεὸν τὰν τοῦ Πανδάρου ταινίαν περ(ι)δῆσαι περὶ τά στίγματά οὑ καὶ κέλεσθαί νιν, ἐπεί κα ἐξέλθηι ἐκ τοῦ ἀβάτου, ἀφελόμενον τὰν ταινίαν ἀπονίψασθαι τὸ πρόσωπον ἀπὸ τᾶς κράνας καὶ ἐγκατοπ-*

καὶ πρῶτα μὲν δὴ τῆς κεφαλῆς ἐφήψατο[1]
ἔπειτα καθαρὸν ἡμιτύβιον λαβὼν
730 *τὰ βλέφαρα περιέψησεν*[2]· *ἡ Πανάκεια δὲ*
κατεπέτασ' αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν φοινικίδι
καὶ πᾶν τὸ πρόσωπον.

Panakeia war v. 701 mit Iaso und Asklepios erschienen, v. 710 wird einer der Asklepiossöhne erwähnt, v. 733 kommen die Schlangen hinzu — also der ganze Stab des Gottes ist aufgeboten, wohl zu parodistischem Zweck, natürlich in Anlehnung an jene Erzählungen von Träumen, in denen mehrere göttliche Wesen erschienen waren[3]. Zu der *φοινικίς*, die Panakeia dem Blinden umlegt, ist auf die weitverbreitete Bedeutung des roten Fadens und der roten Farbe im Heilzauber hinzuweisen. Wunder und Zauber sind so wenig scharf geschieden, daß hier im Wunder ein Mittel aus dem volkstümlichen Heilzauber ohne weiteres Verwendung finden kann. Gegen Quartanfieber soll man, so verordnet Alexander von Tralles (I S. 437 ed. Puschmann) einen lebenden Mistkäfer in ein rotes Tuch wickeln und umhängen; ein anderes Amulet: man wickle Schnitzel von den Fingernägeln in ein rotes Tuch (ebenda). Die erste Anemone im Jahr soll, in rotes Leinen gewickelt, gegen Fieber helfen (Plinius, nat. hist. XXI 166, aus den *magi*; wohl Volksglaube, vgl. Rieß, Pauly-Wiss. I 52). Über die Heilkraft des Rötels s. Plinius, nat. hist. XXXV 32 ff. In dem Heilzauber bei Petron c. 131, der echtesten Volksaberglauben aufweist, bietet die alte Hexe den wirksamsten magischen Apparat auf: ein Bindezauber eröffnet die Aktion,

τρίξασθαι εἰς τὸ ὕδωρ. ἀμέρας δὲ γενομένας ἐξελθὼν ἐκ τοῦ ἀβάτου τὰν ταινίαν ἀφήλετο, τὰ γράμματα οὐκ ἔχουσαν. ἐγκαθιδὼν δὲ εἰς τὸ ὕδωρ ἐώρη τὸ αὐτοῦ πρόσωπον ποὶ τοῖς ἰδίοις στίγμασιν καὶ τὰ τοῦ Πανδάρου γρά[μ]ματα λελαβηκός.

[1] Vgl. dazu Kap. I.

[2] Vgl. das Abwischen der Krankheit mit einem Schwamm oben S. 31 Anm. 3.

[3] Asklepios mit seinen *παῖδες* z. B. oben S. 83; dem Aristeides erscheinen Serapis und Asklepios (II S. 424 K.). In den Wundern von Kosmas und Damian erblickt der Kranke die Heiligen mit Maria (S. 174, 24 f. Deubner); Maria, die hl. Agnes und Thekla zeigen sich im Heiltraum (Zoepf in der oben S. 56 Anm. 3 genannten Schrift S. 177).

dann wird Erde mit Speichel vermischt angewandt, es folgt das Zauberlied, darauf dreimaliges Ausspeien und schließlich muß Encolpius dreimal Steinchen in seinen Busen werfen, die die Alte in einen roten Fetzen, *purpura*, eingewickelt hatte, nachdem ein Zauberlied darüber gesprochen war. Die rote Binde gilt vielleicht als heilkräftig bei Pausanias VIII 28, 5 f., der ein *ἄγαλμα* der Athena *ἔχον τραῦμα ἐπὶ τοῦ μηροῦ* sah, *τελαμῶνι πορφυρῷ τὸν μηρὸν κατειλημμένον*. Den roten Faden im Amulet erwähnt Dioskorides III 95 und IV 43[1], ferner Joannes Chrysost. in ep. I ad Cor. 12, 7[2]. Im heutigen Griechenland lebt dieser Brauch weiter, s. Emele, Über Amulette, Mainz 1827 S. 73, und besonders Paul Wolters, Faden und Knoten im Amulett (Arch. f. Rel.-Wiss. VIII, 1905 Beiheft S. 15 ff.). Für die Plutosstelle wichtig ist der von Wolters aaO. S. 17 Anm. 2 nach Frazer berichtete Brauch aus Karpathos: dort legt der Priester dem Kranken eine rote Schnur um den Hals, die am nächsten Morgen, an einen Baum gebunden, auf diesen die Krankheit überträgt (vgl. dazu oben S. 90 Anm. 3). In dem estnischen Epos „Kalewipoeg" heißt es von dem Zauberer:

> Aus dem Gleis gerückte Glieder
> renkt' er ein mit rotem Garne[3].

Als emoritischer d. h. aus der griechisch-römisch-orientalischen Mischkultur der Kaiserzeit stammender abergläubischer Brauch wird Tosefta Šabbat Kap. VII § 1 verboten, daß „jemand einen Lappen um seine Hüfte oder einen roten Faden um seinen Finger knüpft"[4]. Aus den Gebräuchen der Imeretier teilt Hahn, Globus LXXX (1901) S. 304 mit: „An der Grenze des Hofes wird ein roter Faden gezogen, welchem die Kraft zugeschrieben wird, die Krankheit abzuhalten". Im altindischen

---

[1] Ich entnehme die Stellen Lewy, Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. III (1891) S. 26.

[2] Vgl. Otto Jahn, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1855 S. 79 Anm. 211; G. Hock, Griech. Weihegebräuche, Würzburg 1905 S. 11; 117.

[3] Gesang XI 190 f. in der Ausgabe von W. Reimann, Reval 1900 S. 133.

[4] Lewy aaO. S. 24, vgl. Löw im Gedenkb. z. Erinn. an David Kaufmann, Breslau 1900 S. 77.

Heilzauber findet sich neben der Verwendung von roten Stierhaaren, rotem Stierfell, rotkupfernen Gefäßen auch die des roten Fadens[1]. Auch der deutsche Aberglaube kennt die Heilkraft der roten Farbe[2].

Die aristophanische Komödie fährt fort:

732 εἶθ' ὁ θεὸς ἐπόππυσεν.
ἐξηξάτην οὖν δύο δράκοντ' ἐκ τοῦ νεὼ
ὑπερφυεῖς τὸ μέγεθος[3].

Vielleicht setzt ein Fragment aus Aristophanes Amphiaraos eine ähnliche Situation, wie der Plutos, voraus (Kock CAF I S. 399 frg. 28):

καὶ τοὺς μὲν ὄφεις, οὓς ἐπιπέμπεις,
ἐν κίστῃ που κατασήμηναι
καὶ παῦσαι φαρμακοπωλῶν.

Auch in Kratinos Trophonios spielten, nach frg. 225 bei Kock I S. 81 zu schließen, Schlangen eine Rolle; sie waren dem Trophonios ebenfalls heilig (Paus. IX 39, 3, dazu Hitzig-Blümner III 1 S. 519).

Im Plutos helfen die Schlangen bei der Heilung:

735 τούτω δ' ὑπὸ τὴν φοινικίδ' ὑποδύνθ' ἡσυχῇ
τὰ βλέφαρα περιέλειχον, ὥς γ' ἐμοὶ δόκει·
καὶ πρίν σε κοτύλας ἐκπιεῖν οἴνου δέκα
ὁ Πλοῦτος, ὦ δέσποιν', ἀνεστήκει βλέπων.

Die letzten beiden Verse variieren, in einer der Komödie entsprechenden Weise, den τόπος von der Plötzlichkeit des Wunders (vgl. Anhang II).

[1] Caland, Altindisches Zauberritual, Amsterdam 1900 S. 75 no. 14; S. 76 no. 21; S. 73 no. 16; S. 93 no. 19; S. 106 no. 17; S. 147 no. 1. Besonders ist auf die reiche Materialsammlung von Zachariae in der Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes XVII (1903) S. 145 ff., 211 ff. (vgl. Caland, Arch. f. Rel.-Wiss. XI 1908 S. 137) hinzuweisen; für Volksmedizinisches s. ebenda S. 215 f.

[2] Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch II S. 204 ff.; Bartsch, Sagen, Märchen u. Gebräuche aus Mecklenburg II no. 382; Liebrecht, Zur Volkskunde S. 305 ff.; Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksgl. S. 142 u. sonst; von Duhn, Arch. f. Rel.-Wiss. IX (1906) S. 6; jetzt auch Adam Abt. Die Apologie des Apuleius von Madaura, Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. IV 2 (1908) S. 74 Anm. 3.

[3] Vgl. oben. S. 95.

740 ὁ θεὸς δ' εὐθέως
ἠφάνισεν αὐτὸν οἵ τ' ὄφεις εἰς τὸν νεών[1].

Zur Tätigkeit der Schlangen in den angeführten Versen bieten die epidaurischen *ἰάματα* Vergleichsmaterial. Besonders merkwürdig ist IG IV 951, 113 ff.: *Ἀνὴρ δάκτυλον ἰάθη ὑπὸ ὄφιος. οὗτος τὸ[ν] τοῦ ποδὸς δάκτυλον ὑπό του ἀγρίου ἕλκεος δεινῶς διακείμ[ε]νος μεθαμέρα ὑπὸ τῶν θεραπόντων ἐξενεχθεὶς ἐπὶ ἑδράματός τινος καθ(ζ)ε. ὕπνου δέ νιν λαβόντος, ἐν τούτωι δράκων ἐκ τοῦ ἀβάτου ἐξελθὼν τὸν δάκτυλον ἰάσατο τᾶι γλώσσαι καὶ τοῦτο ποιήσας εἰς τὸ ἄβατον ἀνεχώρησε πάλιν. ἐξεγερθεὶς δέ, ὡς ἦς ὑγιής, ἔφα ὄψιν ἰδεῖν· δοκεῖν νεάνισκον εὐπρεπῆ τὰμ μορφὰν ἐπὶ τὸν δάκτυλον ἐπιπῆν φάρμακον.* Eine eigenartige Kombination zweier Wundertypen! Was der Kranke träumt, schließt sich an die häufigen Erscheinungen eines schönen Jünglings an (vgl. oben S. 36 Anm. 2), und hinsichtlich des Mittels stellt sich dieser Traum zu jenen *ἰάματα*, wo der Gott ein *φάρμακον* anwendet (vgl. oben S. 87 ff.); was jedoch als tatsächlich sich ereignender Vorgang berichtet wird, gehört zum Typus der *ὕπαρ* heilenden Tempeltiere[2]. Eine ähnlich enge Verbindung von zwei sonst verschiedenen Typen ist mir nicht bekannt.

Wie das Verhältnis von Gott und Schlange auf den Resten einer weiteren in Epidauros gefundenen Wundertafel aufzufassen ist, die Cavvadias *Mélanges Perrot* Paris 1902 S. 42 veröffentlichte, weiß ich mit Sicherheit nicht zu sagen. Wir lesen da Zeile 18 ff.: *Πά[μ]φανις [Ἐπιδ]αύριος φαγέδαιναν* (ein krebsartiges Geschwür) *ἐντὸς τοῦ στόματος ε[ἶχε· οὗ]το[ς ἐγκοιμαθεὶς] ὄφιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς διοίξας τὸ*

[1] Über die nun folgenden Verse s. unten S. 108.

[2] Durch Lecken heilen *ὕπαρ* die Tempelhunde IG IV 952, 25 ff. und IG IV 951, 125 ff., vgl. Deubner *De incub.* S. 39. Ähnlich die Tempelgans IG IV 952, 133 ff., vgl. Deubner aaO. S. 42; 48 Anm. 1; *Καββαδίας, Τὸ Ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ* Athen 1900 S. 201 f. Daß vielleicht auch Schafe in den Asklepieia geheilt haben, nimmt Vercoutre *Revue archéol.* IIIe *série*, VII (1886) S. 108 f. auf Grund von Artemidor IV 22 S. 215 H. an: *Γυνὴ ἔδοξε περὶ μαζὸν ἔχουσα φλεγμονὴν ὑπὸ προβάτου θηλάζεσθαι.* In Kosmas und Damians Wunder 3 (S. 105 ff. Deubner) tritt tatsächlich ein heilendes Schaf auf.

στ[όμα — — —[1]] καὶ ἐκκαθάραι τὸ στόμα καὶ ἐκ τού[του ὑγιὴς ἐγένετο]. Nun ist ja der Wechsel in der Bezeichnung δράκων und θεός für die Asklepiosschlange häufig (vgl. z. B. oben S. 94), aber immer nur, wenn das bezeichnete Gottwesen schlangengestaltig ist. Derart jedoch kann ὄφις und θεός hier nicht wechseln, da zur Vornahme der obigen Handlung Asklepios sicher in Menschengestalt gedacht ist. Entweder kam also die Schlange und der Gott, oder der Kranke sah den Gott in Schlangengestalt kommen, dann seine menschliche annehmen und so heilen[2]. Eine schlagende Parallele zu letzterem wäre das Traumgesicht der Aspasia, das oben S. 52 Anm. 1 schon berührt ist; Aspasia erblickt eine Taube, die verwandelt sich in eine γυνή und nennt das Heilmittel; es war Aphrodite, die in Gestalt des ihr heiligen Tieres gekommen war. Bedenklich ist nur, daß in dem ἴαμα von einer Verwandlung nichts gesagt ist. Doch wiegt dieser Einwand nicht allzu schwer, da auf der Stele sehr wohl noch ein ausführlicheres Beispiel dieses Typus gestanden haben kann; das mochte der Grund sein, weshalb sich der Redaktor hier kürzer faßte. So wird auch z. B. das ἴαμα IG IV 951, 125 ff. durch das ausführlichere Beispiel des gleichen Typus IG IV 952, 25 ff. ergänzt.

Ob auf dem ersten dieser vier neugefundenen Wunderberichte (Zeile 2 f.) nach den Worten ἑνεκά]θευδε καὶ ὄφιν εἶδε· ἐδό[κει οἱ vielleicht ebenfalls ὁ θεός zu ergänzen ist, muß dahingestellt bleiben, da der Inhalt des Fragments nicht klar ist. Auf dem dritten spielte die Schlange keine Rolle, auf dem zweiten schwerlich, denn statt des von Cavvadias vorgeschlagenen ὄφιν εἶδε ergänzt man besser ὄψιν εἶδε. Übrigens läßt sich am Schluß dieses Wunders noch eine Ergänzung gewinnen. Wie nämlich der Anfang (Zeile 7 ff.): Δαμοσθένης [— — — —] οὗτος ἀφίκετο εἰς τὸ ἱαρὸν ἐπὶ [— — — —] ἐρειδόμενος περιεπορεύετο und der Schluß [— — —] βακτηρίαν ὑγιὴς ἐξῆλθε zeigen, handelt es sich um einen Mann mit einem Fußleiden, vielleicht einen Lahmen[3], der auf seinen Stock gestützt wandelte. Deshalb vermutet

[1] Vermutlich wird das Geschwür ausgeschnitten oder ausgedrückt.

[2] Oder sollte ὄφιν auf einem Versehen des Steinmetzen (statt ὄψιν) beruhen?

[3] IG IV 951, 111 wird ein Lahmer mit seiner Krücke erwähnt.

Cavvadias vor *ἐρειδόμενος* entweder *βακτηρίαι* oder *ἐπὶ βακτηρίας*[1], eine Ergänzung vor *βακτηρίαν* am Schluß gibt er nicht. Aber man betrachte nun Anth. Pal. VI 203:

Ἡ γρηὺς ἡ χερνῆτις, ἡ γυιὴ πόδας,
πύστιν κατ' ἐσθλὴν ὕδατος παιωνίου
ἦλθεν ποθερπύζουσα σὺν δρυὸς ξύλῳ,
τό μιν διεσκήριπτε, τὴν τετρωμένην.
οἶκτος δὲ Νύμφας εἶλεν κτλ.
καὶ τῆς μὲν ἀμφίχωλον ἀρτεμὲς σκέλος
Θερμὴ διεστήριζεν Αἰτναίη λιβάς.
Νύμφαις δ' ἔλειπε βάκτρον· αἵ τ' ἐπήνεσαν
πέμπειν μιν ἀστήρικτον ἡσθεῖσαι δόσει.

Ferner Anth. Pal. IX 298:

Σκίπων με πρὸς νηὸν ἀνήγαγεν ὄντα βέβηλον
οὐ μοῦνον τελέτης, ἀλλὰ καὶ ἠελίου·
μύστην δ' ἀμφοτέρων με Θεαὶ Θέσαν, οἶδα δ' ἐκείνῃ
νυκτὶ καὶ ὀφθαλμῶν νύκτα καθηράμενος·
ἀσκίπων δ' εἰς ἄστυ κατέστιχον ὄργια Δηοῦς
κηρύττων γλώσσης ὄμμασι τρανότερον[2].

Danach werden wir auch den Geheilten auf unserm *ἴαμα* ohne den nunmehr entbehrlichen Stock weggehen lassen: *καταλιπὼν τὰν*] *βακτηρίαν ὑγιὴς ἐξῆλθε.*

Sicherer als auf diesen jüngst gefundenen *ἰάματα* läßt sich die Rolle der Schlange auf einem der schon lange bekannten angeben. Ich meine das leider sehr lückenhafte IG IV 952, 69 ff.:

Θ]*έρσανδρος Ἁλικὸς φθισ*[*ικός. Οὗτος*] *ἐγκαθεύδων ὄ*[*ψιν εἶδε . . . .* | 70] *ἐ*]*ώρη ἐφ' ἁμάξας* [*ἐλαυ*]*νόμενον τὸν Θεὸν*] *εἰς Ἁλιεῖς,* [*δράκοντας δὲ καὶ*[3] | *τ*]*ῶν ἱαρῶν ἐπὶ τ*[*ᾶς ἁμάξας ἦχε· τῶν δ' ἄλλ*]*ος ἧς τὸ πολ*[*υπλοκώτατον ἑλη-* | *λι*]*γμένος περ*[*ὶ τ*]*ὸν α*[*ὐχένα αὐτοῦ καὶ ἄλ*]*λον τῶνδ*[*ε . . . . .* | *. .*]*ι τοῦ Θερσάνδρου . . . . . οἱ δ δρ*[*άκων . . . . . .* | *. .*]*ς καταβ*[*ὰς τ*]*ὸν Θέρσ*[*ανδρον . . . . . .*]*ε πολ . . . . . .* | 75] [*ἀγ-*

[1] Vielleicht *ἐπὶ* [*κλίνας φερόμενος. βακτηρίαι δὲ*]?

[2] Über dies eigenartige Epigramm des Antiphilos hat Rubensohn, Ath. Mitt. XX (1895) S. 363 gehandelt.

[3] Benson *Classical Review* VII 185 ergänzt *ἐ*]*ώρη ἐφ' ἁμάξας* [*δράκο*]*ν*[*τα κομισθῆναι*] *εἰς Ἁλιεῖς*[. . .

γε]λ[λ]ούσας τὸ γεγε[νημένον . . . . .] ουμ . . . . . |
[εἰς[1] τὸ] ἱερὸν εἰς Ἐπίδα[υρον . . . . . | . . . ἔ]δοξε τᾶι
πόλι εἰς Δ[ελφοὺς πέμψαι . . . . . | π]οιῶντι[2]. ὁ δὲ θεὸς
ἔχρη[σε . . . . . ἱδρύσασθαι] | Ἀσκλαπιοῦ τέμενος κ[. . . .
. . . . . εἰς] | 80] τὸ ἱαρὸν ἀγγελθέν[τ . . . . .] | ἱδρύ-
σατο τέμενος Ἀσκλ[απιοῦ . . . . . καὶ τὰ κελευ]-| σθέντα
ἐπετέλεσε.

Ein schwindsüchtiger Mann aus dem benachbarten Halieis[3] geht, um Heilung zu finden, nach Epidauros und erhält dort das in den ersten Zeilen angegebene Traumgesicht: er sieht Asklepios mit seinen heiligen Schlangen, oder wenn man Bensons Ergänzung aufnimmt, die Asklepiosschlange d. h. den Gott als Schlange, auf einem Wagen nach Halieis fahren. Mit Recht verwies Benson auf Pausanias II 10, 3 (oben S. 94), wo der δράκων ἐφ' ἁμάξης, der schlangengestaltige Asklepios erscheint: da handelt es sich um die Kultlegende des sikyonischen Asklepiosheiligtums. Und als am achtzehnten Boëdromion des Jahres 420 der Asklepioskult in Athen eingeführt wurde, holte Telemachos ἐφ' [ἅρματος] den διάκονος des Gottes mit der Schlange aus Zea, wohin sie zu Schiff gekommen waren, nach Athen[4]. Ἄγειν ἐφ' ἅρματος war der übliche Ausdruck für die Überführung heiliger Geräte oder Symbole von einem Heiligtum zum andern[5]. An diesen Analogien gemessen, scheint mir jenes Traumgesicht, das Asklepios dem Thersandros zuteil werden läßt, nichts anderes zu besagen, als daß der Gott in Halieis einen Filialkult wünscht. Daß er dort ein Heiligtum erhielt, steht ja im Schluß der Inschrift. Was vorhergeht, ist so lückenhaft, daß wenig daraus zu erkennen ist. Doch ist Zeile 77 f. wichtig, wo von der Gesandtschaft einer πόλις (doch wohl Halieis) nach Delphi die Rede ist. Der Zusammenhang mit Thersanders Traum dürfte

[1] εἰς ergänzt Dittenberger, Sylloge[2] II no. 803.

[2] *Interrogaverunt quid sibi faciendum esset* (Fränkel).

[3] Über Ἁλικός, das κτητικόν zu Halieis vgl. jetzt Dittenberger, Hermes XLI (1906) S. 205; XLII (1907) S. 1 ff.

[4] Vgl. die Urkunde Ath. Mitt. XXI (1896) S. 314 ff. und Dragumis Nachprüfung der Inschrift Ἐφημ. ἀρχ. XIX (1901) S. 103 f.; 107 f., s. auch ebenda XXVI (1908) S. 113.

[5] A. Körte, Ath. Mitt. XXI (1896) S. 317.

der sein, daß Thersandros jenes Gesicht, dessen Bedeutung er ahnte, der Ratsversammlung meldete, und daß die Bürger über jenen kultisch wichtigen Traum und seine Absicht das delphische Orakel befragten [1], das den Bescheid erteilte, dem Asklepios einen Bezirk zu weihen (Zeile 78 f.). Diese Antwort des Orakels wurde nach Epidauros gemeldet (Zeile 80) und dann, wohl nachdem Epidauros seine Genehmigung gegeben, das *τέμενος* geweiht. Und der kranke Thersandros? Von sonst üblichen Kuren findet sich in dem *ἴαμα* nichts; die Heilung muß, und zwar, wie der verfügbare Raum zeigt, ganz kurz in den letzten Zeilen erwähnt gewesen sein. Wie, wird sich zeigen, wenn wir die Legende, die die Einführung des Herakleskultes in Erythrai berichtet (Pausanias VII 5, 5 ff.), betrachtet haben. Darin erhält der Blinde, dessen Eingreifen — es erfolgte auf ein Traumgesicht hin — die Einholung des Kultbildes und damit die Kulteinsetzung ermöglicht hatte, zum Dank hierfür das Augenlicht geschenkt. Nun, ähnlich wird Asklepios den Thersandros, dessen er sich zur Erreichung seines Wunsches bediente, belohnt haben [2]. So mag der Schluß

[1] Daß Athener und andere Amphiktionen in Delphi anfragen, ist gewöhnlich; aber auch Dorier tun es, z. B. Isyllos (IG IV 950 D 32 ff.) und Anaphe (IG XII, III 248), vgl v. Wilamowitz, Isyllos S. 14. Und Epidauros vereinigte ja Apollon- und Asklepioskult. Auf Grund eines pythischen Orakelspruchs mußte des Demosthenes Großvater ein Asklepiosheiligtum weihen, CIG 459 (Dittenberger, Sylloge[2] II no. 590): [Ὁ] *θεὸς ἔχρησεν τῶι δήμωι τῶι Ἀθη[ναίων ἀναθεῖναι] τὴν οἰκίαν τὴν Δήμωνος καὶ τὸν κ[ῆπον τὸν προσόντα] τῶι Ἀσκληπιῶι, καὶ αὐτὸν Δήμωνα [ἱερέα εἶναι αὐτοῦ]. Ἱερεὺς Δήμων Δημομέλους Παιανι[εὺς ἀνέθηκε] καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὸν κῆπον, προσ-[τάξαντος τοῦ θεοῦ] καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων δόν[τος ἱερέα εἶναι] τοῦ Ἀσκληπιοῦ κατὰ τὴν μαν[τείαν]*. Bei Kultübertragungen wendet man sich regelmäßig an ein Orakel; während in den Berichten über die Verbringung des Asklepioskults nach Rom meist die Sibyllinen befragt werden, läßt Ovid, metam. XV 630 ff. nach Delphi schicken. Auch anläßlich der Übertragung des Magna Mater-Kultes nach Rom wird neben den sibyllinischen Büchern Delphi genannt (Liv. XXIX 11, 5; Ovid, fast. IV 263; Val. Max. VIII 15, 3; Iulian, orat. V p. 159 C ed. Hertl. I S. 207). Nach Delphi wird geschickt auch bei der Übertragung der Serapiskultes aus Sinope nach Alexandreia, vgl. unten Kap. III.

[2] Zumal der epidaurische Gott die Gabe der Dankbarkeit in hohem Maaße besitzt, wie die Mirakel IG IV 951, 42 ff. und 69 ff. lehren, vgl. auch Pausanias X 38, 13. Christliche Dankbarkeitswunder bei Mussafia, Sitzungsber.

des ἴαμα gelautet haben: ὁ δὲ Θέρσανδρος] ἱδρύσατο τέμενος Ἀσκλ[απιοῦ καὶ ὑγιὴς ἐγένετο, ἐπεὶ τὰ κελευ]σθέντα ἐπετέλεσε. Wir haben danach keines der gewöhnlichen ἰάματα vor uns, sondern die heilige Sage, die offizielle Tempellegende der sonst unbekannten und unbedeutenden Filialgründung von Epidauros.

Vielleicht läßt sich nun auch eine meist angegriffene Stelle des Pausanias verstehen und halten. Er erwähnt II 36, 1 das peloponnesische Halieis im Zusammenhang mit den epidaurischen Stelen folgendermaßen: *Κατὰ δὲ τὴν ἐπὶ Μάσητα εὐθεῖαν προελθοῦσιν ἑπτά που σταδίους καὶ ἐς ἀριστερὰν ἐκτραπεῖσιν ἐς Ἁλικήν*[1] *ἐστιν ὁδός. ἡ δὲ Ἁλικὴ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῶν ἐστιν ἔρημος, ᾠκεῖτο δὲ καὶ αὕτη ποτέ, καὶ Ἁλικὸς λόγος ἐν στήλαις ἐστὶ ταῖς Ἐπιδαυρίων, αἳ τοῦ Ἀσκληπιοῦ τὰ ἰάματα ἐγγεγραμμένα ἔχουσιν· ἄλλο δὲ σύγγραμμα οὐδὲν οἶδα ἀξιόχρεων, ἔνθα ἢ πόλεως Ἁλικῆς ἢ ἀνδρῶν ἐστιν Ἁλικῶν μνήμη.* Daß Pausanias die Stadt Halieis Ἁλική nennt — so hieß die Landschaft —, ist ein Irrtum, aber in Anbetracht der vielfach wechselnden Namensform des Ortes[2] verzeihlich. Da nun auf den uns erhaltenen Resten der Stelen dreimal Leute aus Halieis genannt werden[3], beanstandete man Ἁλικὸς λόγος. Die leichteste Konjektur ist die von Wilamowitz: Ἁλικ⟨οῦ τιν⟩ος λόγος. Doch ist, wie mir scheint, nicht genügend auf Pausanias Bemerkung geachtet worden, daß er außer den Wundertafeln kein der Rede wertes σύγγραμμα kenne ἔνθα ἢ πόλεως Ἁλικῆς ἢ ἀνδρῶν ἐστιν Ἁλικῶν μνήμη. Nun ist auf unserm ἴαμα sowohl von einem ἀνὴρ Ἁλικός die Rede (das auf den übrigen ebenfalls), als auch von der πόλις (und das auf den übrigen nicht). Also hat Pausanias dies ἴαμα im Auge; es ist die bemerkenswerteste halikische Geschichte der Stelen, und auf diesen Ἁλικὸς λόγος

---

d. Wien. Akad. Band 113 (1886) S. 946 no. 47; S. 965 no. 54; Band 139 (1898) Abhandl. VIII S. 10 no. 61; Band 115 (1888) S. 63 no. 543; Collin de Plancy *Dictionnaire critique des reliques* I (1821) S. 420.

[1] So ist zu akzentuieren, vgl. Dittenberger, Hermes XLII (1907) S. 3.

[2] Ἁλιεῖς, Ἁλία, Ἁλή, Ἁλαί, neben Ἁλικός auch Ἄλυκος, vgl. Dittenberger aaO. S. 2f.

[3] IG IV 951, 120; 952, 19 und in unserm ἴαμα.

mochte ihn ein epidaurischer Cicerone eher hingewiesen haben, als auf die andern Dutzend-Iamata.

Auch die heilige Sage von Lebena kennt, wieder in anderer Weise als die halikische und sonst bekannte Kultsagen, Asklepios und seine Schlange. Als Führerin zum heiligen (wohl auch heilenden) Wasser lehrt sie uns die Soarchos-inschrift[1] kennen:

Πράτωι μὲν . . . γ]ενέται, Ἀ[σ]κλη[π]ὶ ἔδειξας
ὕδατος εὐσήμ[ω]ς εἰς ναὸν ἀτραπιτόν·
[φ]ανθεὶς μὲν καθ' ὕπνον, πένψας δ' ὕπαρ αὐτὸς ὁδαγὸ[ς]
θεῖον ὄφιν, πᾶσιν θαῦμα βροτοῖσι μέγα,
τῶι Ἀριστωνύμωι υἱῶι, ἐπεὶ κατὰ πάντα θεουδὴς
νακόρος εἰς ναὸν σαῖς μόλ' ἐφημοσύναις.
νῦν δὲ Σοάρχωι αὖθι φανεὶς κατὰ πᾶν κλυτῶι υἱῶι
ὡσαύτως ὅσιον νακόρον[2] ἀγάγαο
τεσσαρακοστῶι ἔτει τε καὶ ἑβδομάτωι, ἵνα κράνας
λειπούσας πλήσηι νάματι τὰς πατέρος.
Παιάν, σοὶ δ' εἴη κεχαρισμένα καὶ δόμον αὔξοις
τοῦδε καὶ ὑψίσταν πατρίδα Γόρτυν' ἀεί.

Was hier (Zeile 3 u. 4) in Traum und Wachen getrennt ist, vereinigt im Reiche des Traums das epidaurische ἴαμα IG IV 952, 102 ff.: *Κ[λ]ειμένης Ἀργεῖος ἀκρατὴς [τοῦ σώματος. Οὗτος ἐλθὼν εἰς τὸ ἄβα]τον ἐνεκάθευδε καὶ ὄψιν εἶδ[ε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς μέγαν δράκοντα* (vgl. oben S. 95) *πε]ριελίξαι περὶ τὸ σῶμα καὶ μικ[ρὸν — — — — ἄγειν] νιν ἐπί τινα λίμναν, ἃς τὸ ὕδωρ [ἐκελήσατό νιν πιεῖν κτλ.* Es ist wohl schwerlich zufällig, daß bei dieser Wunderheilung durch das Wasser des Sees die Schlange erwähnt wird, so wenig wie es bedeutungslos ist, daß in der Soarchosinschrift gerade die Schlange den Weg zum heiligen Wasser weist. In heiligen und heilenden Quellen hausen die chthonischen Gottheiten[3], und darin hausen Schlangen;

---

[1] Halbherr *Museo Italiano di antich. class.* III 730 ff.; Baunack, Philol. XLIX S. 577 ff.; 604 ff.; Meister, ebenda L S. 570 ff.; Zingerle, Ath. Mitt. XXI S. 84 ff.; Baunack, Philol. LVI S. 167 ff.; Herzog, Koische Forschungen, Leipzig 1899 S. 174 Anm. 1.

[2] D. h. die Schlange.

[3] Z. B. Amphiaraos; er erschien bisweilen in der heilenden Quelle und die Geheilten warfen Gold- und Silberstücke in sie (Pausanias I 34, 4);

Asklepios mag kraft der in ihm erkenntlichen chthonischen Elemente dergestalt mit Schlange und Heilwasser in Verbindung gesetzt sein. Wenn bei Festus steht (S. 110 M. unter *in insula*): *in insula* (die Tiberinsel in Rom ist gemeint) *Aesculapio facta aedes fuit, quod aegroti a medicis aqua maxime sustentantur. Eiusdem esse tutelae draconem, quod vigilantissimum sit animal*, so werden wir diese Aetiologie als sekundäre ansehen müssen; das Ursprüngliche dürfte sein, daß das Wasser in all diesen Fällen deshalb als heilkräftig galt, weil es unter dem Schutze des in ihm hausenden schlangengestaltigen (Heil-)Gottes stand. Die Vorstellung von den in Quellen und Wassern hausenden Schlangen ist ja weit verbreitet [1].

Die Schlange erschien den Alten immer als besonders mit Heilkraft begabt; der Scholiast zu Aristophanes Plutos v. 733 sagt: *δράκοντες δὲ λέγονται ἀπὸ τοῦ δέρκω, ὃ ἐστὶ βλέπω· ὀξυδερκὲς γὰρ τὸ ζῷον* [2]. *ἀφιέρωται δὲ τῷ Ἀσκληπιῷ, ἐπειδὴ τὸ γῆρας ἀποβάλλει καὶ ἡ ἰατρικὴ δὲ φυλάττει φύσει τὸ νέον, ἐξωθοῦσα τὰ νοσήματα.* Vgl. Cornutus, de nat. deor. 33; Macrob., sat. I 20, 2 [3]. Man erinnere sich noch der chthonischen

---

über solche Quellopfer vgl. v. Wilamowitz, Hermes XXI S. 104 Anm. 2; Wünsch *Strena Helbigiana* S. 344f.; Herzog, Archiv f. Rel.-Wiss. X (1907) S. 220; Andree, Votive u. Weihegaben (1904) S. 22; Mary Hamilton *Incubation* (1906) S. 85f.

[1] Vgl. besonders das reiche Material in Frazers Pausanias-Kommentar III (London 1898) S. 66; außerdem Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Übers. S. 130; Baudissin, Studien z. semit. Rel.-Gesch. I S. 292; 239f.; II S. 163 Anm. 8; R. Kittel, Stud. z. hebräischen Archäol. u. Rel.-Gesch., Leipzig 1908 S. 178; 180; J. Benzinger, Hebr. Archaeol.[2], Tübingen 1907 (Grundriß d. theol. Wissensch. II 1) S. 328; P. Friedländer, Herakles (Philol. Unters. hrsg. v. Wilamowitz XIX) S. 155 Anm. 1; Herzog, Arch. f. Rel.-Wiss. X (1907) S. 217.

[2] Nun gewinnt der Umstand eine besondere Bedeutung, daß die Schlange, das scharfsichtige Tier, im Plutos (und sonst) gerade Blindenheilungen vollbringt. Bei Gervasius von Tilbury (III 85 S. 38f. ed. Liebrecht) bestreicht eine Frau, um schärferes Gesicht zu bekommen, ihre Augen mit der Zaubersalbe der *draci*; das sind Wassergeister (vgl. Liebrecht S. 136), doch wohl in Schlangengestalt.

[3] Für Blindenheilung ist außerdem wichtig Aelian, nat. an. IX 16;

Natur der Schlange[1] und jener oben S. 93 Anm. 1 belegten symbolischen Bedeutung (Schlange gleich Phallos); das alles mag zur Begabung der Schlange mit Heilkraft beigetragen haben, denn der Zusammenhang chthonisch-phallisch-*ἀλεξίκακος* ist tiefgreifend[2].

Ich kehre wieder zurück zur Betrachtung von Aristophanes Plutos (vgl. oben S. 100). Am Schlusse seiner Erzählung spricht Karion von seiner wie aller Anwesenden Freude über das glücklich vollbrachte Wunder:

745 *ἐγὼ δ' ἐπῄνουν τὸν θεὸν πάνυ σφόδρα*
ὅτι βλέπειν ἐποίησε τὸν Πλοῦτον ταχύ

vgl. den bewundernden Ausruf der Alten:

748 *ὅσην ἔχεις τὴν δύναμιν, ὦναξ δέσποτα.*

besonders aber Karions Jubelgeschrei:

633 *ὁ δεσπότης πέπραγεν εὐτυχέστατα,*
μᾶλλον δ' ὁ Πλοῦτος αὐτός· ἀντὶ γὰρ τυφλοῦ
ἐξωμμάτωται καὶ λελάμπρυνται κόρας,
Ἀσκληπιοῦ παιῶνος εἰμενοῦς τυχών.

Der Chor nimmt es auf im Wechselgesang mit Karion:

λέγεις μοι χαράν, λέγεις μοι βοάν.
— *πάρεστι χαίρειν, ἤν τε βούλησθ' ἤν τε μή.*
— *ἀναβοάσομαι τὸν εὔπαιδα καὶ*
μέγα βροτοῖσι φέγγος Ἀσκληπιόν.

Der Ausdruck der Freude und des Dankes fehlt auch bei keinem der vier Wunder von der Tiberinsel in Rom; bei der Blindenheilung heißt es (Dittenberger, Sylloge[2] II no. 807, 5ff.): *Καὶ ὀρθὸν ἀνέβλεψε τοῦ δήμου παρεστῶτος συγχαιρομένου, ὅτι ζῶσαι ἀρεταὶ ἐγένοντο.* Bei den andern Wundern (Z. 15): *καὶ ἀνέβλεψεν καὶ ἐλήλυθεν καὶ εὐχαρίστησεν δημοσίᾳ τῷ θεῷ*, (Z. 8): *ηὐχαρίστησεν τῷ θεῷ καὶ ὁ δῆμος συνεχάρη*

Nikandros, ther. 31; Plin., nat. hist. VIII 99; Plut., de sollert. anim. 20 p. 874B.

[1] Rohde, Psyche[4] I 142 Anm. 3; Frazer, Pausanias-Kommentar III S. 65; Gruppe, Griech. Mythol. u. Rel.-Gesch. S. 807f.

[2] H. v. Prott, Arch. f. Rel.-Wiss. IX (1906) S. 93.

αὐτῷ, (Z. 12): *καὶ ἐσώθη καὶ ἐλθὼν δημοσίᾳ ηὐχαρίστησεν ἔμπροσθεν τοῦ δήμου.* Ganz typisch ist dies z. B. auch in den Kosmas- und Damian-Wundern, vgl. Wunder 1 S. 101 Deubner Z. 70 ff.: *ὅστις ἀνὴρ . . . ὑγιὴς εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἀπῆλθεν, ἑκάστοτε δοξάζων τὸν θεὸν καὶ εὐχαριστῶν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ Κοσμᾷ καὶ Δαμιανῷ ὡς τοιούτου παραδόξου θαύματος ἐπ' αὐτῷ γενομένου*[1].

[1] Vgl. Wunder 2 S. 140, 40 f.; 3 S. 107, 55 f.; 5 S. 109, 20 f.; 6 S. 111, 32 f.; 11 S. 127, 107 f. u. sonst.

ZWEITER ABSCHNITT

Heilung durch Weisung im Traum

1

In älterer Zeit hören wir fast ausschließlich von Wunderheilungen, die im Traum durch das unmittelbare Eingreifen des erscheinenden Gottes erfolgen. Wesentlich anders ist das Bild, das die Wunderberichte der Folgezeit, besonders der römischen Kaiserzeit, darbieten. Von Traumhandlungen des Gottes, die die Heilung herbeiführen, ist kaum die Rede; der Kranke wacht selten mehr aus dem Traume auf und ist gesund, wie dies die stehende Wendung der epidaurischen Iamata war. Man inkubiert noch und erhält auch Erscheinungen der Heilgötter; aber das Wunder ist, wenn man so sagen darf, rationeller geworden. Man erhält nicht mehr sofortige Hilfe, sondern Angaben zum Gebrauch medizinisch tatsächlich wirksamer Mittel, zum Teil auch Weisungen zur Ausübung ritueller oder magischer Handlungen, als deren Erfolg die Gesundung in Aussicht gestellt ist.

Solch ein Traum ist immer noch ein Wunder, aber von den sonstigen Träumen nicht mehr durch jene Kluft geschieden, die die Inkubationsträume der alten Zeit und ihre Gesichte von den Traumgebilden des täglichen Lebens geschieden hatte. Die Menschen sind andere geworden; an so ungeheure Wunder, wie sie etwa die großen Traumoperationen darstellen, glauben sie nicht mehr. Und auch die Krankheiten, von denen sie Wunderheilung suchen, sind andere geworden.

Lähme, Blinde, Unfruchtbare, Leute mit Lanzensplittern und Pfeilspitzen im Leib treten selten auf, dafür aber Kranke mit Gebrechen komplizierter Natur, etwa Neurastheniker. Es sind eben Menschen jener Zeit gesteigerter Kultur (mit ihren Einschlägen von Hyperkultur), die man die hellenistische zu nennen sich gewöhnt hat. Wundergläubig ist auch diese Zeit, aber in anderer Weise als die alte. Vieles hat die Aufklärung abgestreift, und andererseits sind neue Elemente des Glaubens angeschossen: mystische Züge, wie sie in Aristeides' und seiner Zeit- und Gesinnungsgenossen Verhältnis zu Asklepios sich zeigen. Der Asklepios dieser Epoche ist nicht der Hexenmeister und Wunderchirurge der alten Iamata, sondern weit eher ein beratender, Auskunft gebender Helfer. Zwar sind Iatrik und Mantik seit altersher Betätigungsweisen eines und desselben göttlichen Wesens [1], aber erst

[1] Apollon heißt *ἰατρόμαντις* bei Aischylos, Eumen. 62; Aristophanes, Plutos 11 gebraucht *ἰατρὸς καὶ μάντις* von Apollon; seinen Sohn Apis nennt Aischylos, Hiket. 266 *ἰατρόμαντις*. Über Asklepios mantische Natur s. Rohde, Psyche[4] I S. 140f. Aus dieser mantischen Tätigkeit erkläre ich mir, wie das Mirakel IG IV 803, 19ff. unter den epidaurischen *ἰάματα* stehen kann, wo es doch mit einer Heilung gar nichts zu tun hat. Ich möchte bei dieser Gelegenheit auf eine meines Wissens noch nicht aufgezeigte Parallele zu diesem und einem andern *ἴαμα* aufmerksam machen, die ich bei Gregor von Tours finde. Die Texte werden die Typik dieser Wunder deutlich erkennen lassen. IG IV 952, 19ff.: *Ὑ]π[ὸ πέ]τραι παῖς Ἀριστόκριτος Ἀ(λ)ικός. Οὗτος ἀποκολυμ[βάσ]ας εἰς τὰν Θ[άλασσ]αν ἔπειτα δενδρύων εἰς τ'όπον ἀφίκετο ξηρόν, κύκ[λωι] πέτραις περ[ιεχό]μενον, καὶ οὐκ ἐδύνατο ἔξοδον οὐδεμίαν εὑρεῖν. [με]τὰ δὲ τοῦτο ὁ πατ[ὴρ α]ὐτοῦ, ὡς οὐθαμεῖ περιετύγχανε μαστεύων, πὰρ [Ἀ]σκλαπιῶι ἐν τῶι ἀ[βάτ]ωι ἐνεκάθευδε περὶ τοῦ παιδὸς καὶ ἐνύπνιον [ε]ἶδε· ἐδόκει αὐτὸν ὁ Θ[εὸς] ἄγειν εἴς τινα χώραν καὶ δεῖξαί οἱ, δ[ε]ότι τουτ[ε]ῖ ἐστι ὁ υἱὸς αὐτοῦ. ἐξε[λθὼ]ν δ' ἐκ τοῦ ἀβάτου καὶ (λ)ατομήσας τὰ[ν] πέτραν ἀ[ν]ηῦρε τὸι πα(ι)δα ἐβδεμ[αῖο]ν.* Cavvadias *Mélanges Perrot* S. 42, 13ff.: *Ἀνὴρ τυφλὸς [. . .] τὰλ λάκυθον ἀπέβαλε· ἐγκοιμιζομένωι δὲ [ἐδόκει εἰπεῖν] ὁ Θεὸς ἐν τᾶι κλισίαι τᾶι μεγάλαι μαστεύειν τὰν [λάκυθον ἐκεῖσε εἰς]πορευομένωι. ἀμέρας δὲ γενομένας ἄγε νιν [ὁ Θεράπων εἰς μ]άστευσιν· εἰσπορευθεὶς δὲ εἰς τ[ὰν κλ]ισίαν εἶδε [τὰλ λάκυθον ἐ]ξαπίνας καὶ ἐκ τούτου ὑγιὴς ἐγέ[νετο].* Hier ist ein tatsächliches *ἴαμα* mit einem Wunder der in Frage stehenden Art in hübscher Kombination verbunden, der Heil- und Orakelgott ist tätig. Gregor von Tours *glor. mart.* c. 66: *Pauper quidam boves, quos ad exercendam culturam habebat, casu ab oculis dilapsos perdidit, eosdemque sollicita indage quaesitos repperire non potuit. Consequenti vero nocte apparuit ei vir quidam* (der hl. Genesius)

in hellenistischer Zeit wird Asklepios so fast ausschließlich zum Gott der Heilorakel.

Die reichste Quelle für die Kenntnis solcher Heilträume sind neben sonst in der Literatur zerstreuten Berichten die *ἱεροὶ λόγοι* des Ailios Aristeides, ferner einige Heilinschriften, welche nun nicht mehr, wie die epidaurischen Stelai, von Priestern redigierte Heilungswunder enthalten, sondern Heilberichte, die der Kranke selbst meist auf Veranlassung des Gottes (vgl. oben S. 6 f.) aufzeichnen ließ. Am bekanntesten ist die besonders von Wilamowitz behandelte Apellasinschrift[1], die sich sowohl formal wie inhaltlich vielfach mit Stellen aus Aristeides „heiligen Reden" berührt[2]. Apellas ist von dem Gotte selbst gerufen: *Μ(ᾶρκος) Ἰούλιος Ἀπελλᾶς. μετεπέμφθην ὑπὸ τοῦ Θεοῦ.* Dies Motiv ist nicht selten[3]. Aristeides vernimmt des öfteren den Ruf des Gottes, z. B. II S. 446 § 83 K.: *Κἂν τούτῳ ἐκάλει ὁ Θεὸς πάλιν εἰς Πέργαμον,* II S. 451 § 103: *αὐτοῦ* (sc. *τοῦ Θεοῦ*) *πέμψαντος,* II S. 450 § 103: *μετὰ ταῦτα ἔφεσις, κλῆσις ἡγεμόνος, κλῆσις τοῦ Σωτῆρος εἰς Πέργαμον.* Die Geheilten der Tiberinsel in Rom waren sämtlich von Asklepios herbeschieden, *ἐχρημάτισεν ὁ Θεὸς ἐλθεῖν* ist die typische Formel. In Tithorea durften in den Isistempel nur die gehen, *οὓς ἂν αὐτὴ προτιμήσασα ἡ Ἶσις καλέσῃ σφᾶς δι' ἐνυπνίων,* wozu Pausanias X 23, 13 bemerkt: *Τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐν ταῖς ὑπὲρ Μαιάνδρου πόλεσι ποιοῦσι οἱ καταχθόνιοι· οὓς γὰρ ἂν ἐς τὰ ἄδυτα ἐσιέναι θελήσωσιν ἀποστέλλουσιν αὐτοῖς ὀνειράτων ὄψεις.* Von Asklepios aufgefordert begeben sich Kranke zu Apollonios von Tyana (Philostratos, vita Apoll. Tyan. IV 1 und 9), und auf Geheiß des Serapis gehen der Blinde und der Lahme in Alexandreia zu Ve-

---

per visum dicens: „Vade per viam, quae ad silvam ducit, et invenies boves, quos sollicite requiris, iuxta lapidem marmoris herbarum copiam decerpentes" . . . Consurgens autem homo ille diluculo, repperit boves iuxta lapidem, fecitque sicut ei praeceptum fuerat per visum.

[1] Wilamowitz, Isyllos von Epidauros S. 116 ff. Die Inschrift ist zuletzt publiziert IG IV 955.

[2] Vgl. die Nachweise von Wilamowitz und Dittenberger, Sylloge[2] II no. 804.

[3] Ich führe einiges an, weil Wilamowitz und Dittenberger gerade hier nichts anmerken.

spasian, um sich heilen zu lassen (Tacitus, hist. IV 81; Sueton, Vesp. 7; Cass. Dio LXVI 8).

Wie Apellas gibt auf des Gottes Weisung Publius Granius die Geschichte seiner Heilung wieder (Dittenberger, Sylloge [2] II no. 805); auch diese berührt sich in der Art der genannten Mittel mit den *ἱεροὶ λόγοι* und den übrigen Heilinschriften, z. B. auch mit den von Zingerle, Ath. Mitt. XXI S. 67 ff. veröffentlichten Berichten aus Lebena.

Die Gleichartigkeit der aus verschiedenen Orten stammenden Urkunden gewährt einen Einblick in die Stimmung der Zeit. Die Menschen erwarteten alles und jedes von göttlicher Hilfe, zumal da in der Kaiserzeit die ärztliche Wissenschaft in zunehmendem Verfall begriffen war. So richteten alle Kreise der Gesellschaft — von den Soldaten der Tiberinsel bis herauf zu Marc Aurel, vom niederen Volk bis zu den Gebildetsten — ihre Hoffnung auf Asklepios Hilfe [1].

Vielfach rühmen sich Philosophen und Rhetoren des Verkehrs, dessen sie von Asklepios in Traumepiphanien gewürdigt werden [2]. Da zeigen sich neben innerlichen Zügen eines mystischen Verhältnisses auch Äußerungen eitler Selbstgefälligkeit, zuweilen finden sich geradezu komisch wirkende Episoden. So erzählt z. B. Philostratos (vit. soph. I 25, 4 ed. Kayser II S. 46), Polemon habe dem Asklepios, als er ihm in Pergamon erschien und als Heilmittel aufgab, sich des kalten Wassers zu enthalten, erwidert: *βέλτιστε, εἰ δὲ βοῦν ἐθεράπευες;* [3]. Eine ähnliche Antwort weiß Damaskios (bei Suidas unter *Δομνῖνος*) von dem Neuplatoniker Plutarchos zu berichten. Als ihm Asklepios Schweinefleisch verordnete, wandte er ein: „O Herr, was hättest du im gleichen Falle einem kranken Juden verordnet?“ [4]. Es verlohnt sich, auf diesen Suidasartikel etwas näher einzugehen. Gleich der Anfang, verglichen mit der ebenfalls in Athen gedachten

[1] Vgl. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes S. 253 f.; *Καββαδίας, Τὸ Ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ*, Athen 1900 S. 290 Anm. 2.

[2] Vgl. oben S. 4 ff.; 7 Anm. 4; unten S. 118 und 129; Lucius aaO.; Schmid, Atticismus II (1889) S. 2 Anm. 1; über Polemon vgl. noch Phrynichos p. 421 L. Apuleius ahmt hierin die griechischen Sophisten nach, vgl. flor. XVIII S. 185 v. d. Vliet; apol. LV.

[3] Vgl. dazu unten S. 126.

[4] „*Ὦ δέσποτα*“ *ἔφη, „τί δὲ ἂν προσέταξας Ἰουδαίῳ νοσοῦντι ταύτην τὴν νόσον; οὐ γὰρ ἂν ἐκείνῳ ἐμφορεῖσθαι χοιρείων κρεῶν ἐκέλευσας*“.

Heilung des Plutos (oben S. 95ff.), bezeichnet deutlich die Wandelung der Traumwunder; dort waren es im Traum vorgenommene Handlungen, hier gibt der Gott Traumweisungen: *ὁ γὰρ Ἀθήνησιν Ἀσκληπιὸς*[1] *τὴν αὐτὴν ἴασιν ἐχρησμῴδει Πλουτάρχῳ τε τῷ Ἀθηναίῳ καὶ τῷ Σύρῳ Δομνίνῳ. τούτῳ μὲν αἷμ' ἀποπτύοντι πολλάκις καὶ τοῦτο φέροντι τῆς νόσου τὸ ὄνομα, ἐκείνῳ δὲ οὐκ οἶδα ὅτι νενοσηκότι. ἡ δὲ ἴασις ἦν ἐμπίπλασθαι χοιρείων κρεῶν.* Plutarch, dem diese Kur nicht behagt, wendet sich mit den oben angeführten Worten an den Gott, der ihm dann auch bereitwillig eine andere *θεραπεία* vorschlägt. Domninos aber, der als Syrer gar kein Schweinefleisch essen darf, findet den Mut nicht, um ein anderes Mittel zu bitten, er folgt der Traumanweisung und fährt gut dabei[2]. Wie Plutarch in seiner Scherzfrage zu erwägen gibt, ob einem Juden Genuß von Schweinefleisch als Heilmittel ratsam sei, so ergötzten sich auch Leser christlicher Aretalogie an diesem Problem; nicht nur Kosmas und Damian, sondern auch Cyrus und Johannes verordnen einer krebskranken Jüdin, Schweinefleisch zu essen[3]. Doch begnügen sich die Heiligen mit dem guten Willen der Patientin. Denn als sich die Jüdin nach langem Bedenken, nach dreimaliger Mahnung der Heiligen endlich entschließt das Fleisch zu verzehren, kommt gerade ihr Mann dazu; sie verbirgt es schleunigst unter ihrem Gewand — da lassen die Heiligen den Krebs auf das Stück Fleisch übergehen (*τὸ πά-*

[1] Wie hieraus und aus den unten Kap. III noch anzuführenden Worten dieses Suidasartikels ganz deutlich hervorgeht, handelt es sich um Traumorakel des Asklepios in Athen. Gruppe, Griech. Mythol. und Rel.-Gesch. S. 932 Anm. 6, der sich zweifelnd über die Existenz von Inkubation in Athen äußert, und Dittenberger, Sylloge[2] II no. 625, der vor der Annahme von Inkubation in Athen warnt, sind im Unrecht. Die unten Kap. III anzuführenden Worte zeigen klärlich, daß Plutarch im *πρόδομος* des Tempels auf einem *σκίμπους* vor dem Tempelbild des Asklepios inkubierte, und nach den oben zitierten Worten war es *ὁ Ἀθήνησιν Ἀσκληπιός*.

[2] *Δομνῖνος δὲ οὐ κατὰ θέμιν πεισθεὶς τῷ ὀνείρῳ, θέμιν τοῖς Σύροις πάτριον, οὐδὲ παραδείγματι τῷ Πλουτάρχῳ χρησάμενος, ἔφυγε τότε καὶ ἤσθιεν ἀεὶ τῶν κρεῶν. λέγεταί που, μίαν εἰ διέλειπεν ἡμέραν ἄγευστος, ἐπιτίθεσθαι τὸ πάθημα πάντως, ἕως ἀνεπλήσθη.*

[3] Kosm. u. Dam. Wunder 2 S. 102, 8ff. Deubner (der *De incub.* S. 72 schon darauf hingewiesen hat); über die Zuteilung dieses Mirakels auch an Cyrus u. Johannes s. unten Exkurs II.

θος τοῦ καρκίνου τῆς γυναικὸς εἰς τὸ κρέας μεταπηδῆσαι)[1]. Die Jüdin bekehrt sich und wird Christin. Ein verwandtes Wunder berichtet Sophronios von Cyrus und Johannes; sie verordnen einer dem Adonisglauben ergebenen Griechin (der Schweinefleisch gleichfalls verboten ist), ihr krankes Söhnchen ganz mit Schweinefett einzureiben. Auch da ist es, wie in dem Mirakel von der Jüdin, im letzten Grunde auf das Seelenheil der Frau abgesehen: *οἰκονομίᾳ χρησάμενοι τὴν αὐτῆς ψυχὴν θεραπεῦσαι σπουδάσαντες* sagt Sophronios *SS. Cyri et Johannis miracula*, Migne Patr. gr. 87, 3 S. 3624 C. Während das von Suidas aus Damaskios berichtete Wunder eine unterhaltende Absicht erkennen läßt (vgl. unten im Exkurs II), haben die Mirakel der Heiligen erbaulichen Zweck. Aber gemeinsam ist ihnen, daß in beiden Fällen ein Zug in die Aretalogie gerettet ist, der an sich mit ihr gar nichts zu tun hat: das Element eines alten volkstümlichen Heilzaubers. Denn das ist es, wenn einem Syrer, einer Adonisgläubigen, einer Jüdin der Gebrauch des verbotenen Fleisches geraten wird. Das unreine, verbotene Tier ist zauberkräftig für die, denen es verboten ist (weil es *tabu* ist, wie S. Reinach[2] sagt); gerade das Schwein liefert als zum Genuß verbotenes Tier verschiedene Zauberdinge und magische Heilmittel (R. Smith, Religion der Semiten, deutsche Übersetzung S. 114, vgl. J. Benzinger, Hebräische Archäologie[2], Tübingen 1907 S. 408).

Über die sog. maffeischen Inschriften, die Wunderberichte aus dem Asklepieion auf der Tiberinsel in Rom[3], kann ich

---

[1] So wie sonst Krankheiten auf Tiere übertragen werden, vgl. unten S. 122 Anm. 1.

[2] *Cultes, Mythes et Religions* I (1906) S. 75. Eine Epiphaniosstelle ist mir aufgefallen (adv. haer. 26, Migne Patr. Gr. 41 S. 345 C): *Φασὶ δὲ τὸν Σαβαὼθ οἱ μὲν ὄνου μορφὴν ἔχειν, οἱ δὲ χοίρου. Διόπερ ἐνετείλατο, φασί, τοῖς Ἰουδαίοις χοῖρον μὴ ἐσθίειν.* Da ist also, sicher in tendenziöser Absicht, das Schwein zum Totemtier der Juden gemacht.

[3] Zuletzt bei Dittenberger, Sylloge[2] II no. 807. *Ἴαμα* I ist oben S. 63 f. ausgeschrieben. II lautet: *Λουκίῳ πλευρειτικῷ καὶ ἀφηλπισμένῳ ὑπὸ παντὸς ἀνθρώπου ἐχρη⟨σ⟩μάτισεν ὁ θεὸς ἐλθεῖν καὶ ἐκ τοῦ τριβώμου ἆραι τέφραν καὶ μετ' οἴνου ἀναφυρᾶσαι καὶ ἐπιθεῖναι ἐπὶ τὸ πλεῦρον· καὶ ἐσώθη καὶ δημοσίᾳ ηὐχαρίστησεν τῷ θεῷ καὶ ὁ δῆμος συνεχάρη αὐτῷ.* III: *Αἷμα ἀναφέροντι Ἰουλιανῷ, ἀφηλπισμένῳ ὑπὸ παντὸς ἀνθρώπου, ἐχρη⟨σ⟩μάτισεν ὁ*

mich kurz fassen, da das Wesentlichste schon Deubner[1] gesehen hat, der für die Vorschriften teils symbolische Bedeutung, teils magische Wirksamkeit[2], sowie ein enges Verhältnis zu chthonischen Riten nachgewiesen hat. Nur einiges Formale will ich anmerken. Die Formeln dieser Inschriften sind sehr eintönig und abgegriffen, ihre Trivialität entspricht der Tatsache, daß dieses Asklepieion wesentlich vom niederen Volk, Soldaten, Sklaven[3] besucht war, von Vornehmen kaum beachtet scheint; Aristeides, der doch in Rom war, erwähnt es nirgends[4]. Die Disposition der *ἰάματα* ist die gleiche, wie sie für Epidauros Pausanias II 27, 4 angibt: *ἐγγεγραμμένα* (1.) *καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἐστιν ὀνόματα ἀκεσθέντων ὑπὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ*, (2.) *προσέτι δὲ καὶ νόσημα ὅτι ἕκαστος ἐνόσησε* (3.) *καὶ ὅπως ἰάθη*. Ganz formelhaft ist jeweils die Angabe der Heilung: *καὶ ὀρθὸν ἀνέβλεψε* (I), *καὶ ἀνέβλεψε* (II) von den Blinden, *καὶ ἐσώθη* (III; IV) von den anderen. Dazu der Aufputz durch Gemeinplätze: der Kranke ist vom Gotte gerufen (I—IV, vgl. oben S. 112f.); er ist von allen Ärzten aufgegeben (II; III, vgl. Anhang I; es fehlt auf I und IV, weil bei Blinden sich das von selbst versteht). Der Geheilte kommt und preist den Gott vor allem Volk (I—IV), und alles Volk freut sich mit ihm (I; II, vgl. oben S. 108). Daß in III und IV die Kur auf drei Tage ausgedehnt ist, paßt zu der großen Wichtigkeit und Häufigkeit der Dreizahl in Heilzauber und Heilwunder[5].

θεὸς ἐλθεῖν καὶ ἐκ τοῦ τριβώμου ἆραι κόκκους στροβίλου καὶ φαγεῖν μετὰ μέλιτος ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας· καὶ ἐσώθη καὶ ἐλθὼν δημοσίᾳ ηὐχαρίστησεν ἔμπροσθεν τοῦ δήμου. IV: *Οὐαλερίῳ Ἄπρῳ στρατιώτῃ τυφλῷ ἐχρημάτισεν ὁ θεὸς ἐλθεῖν καὶ λαβεῖν αἷμα ἐξ ἀλεκτρυόνος λευκοῦ μετὰ μέλιτος καὶ κολλυρίου συντρῖψαι καὶ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ἐπιχρεῖσαι ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς· καὶ ἀνέβλεψεν καὶ ἐλήλυθεν καὶ ηὐχαρίστησεν δημοσίᾳ τῷ θεῷ.*

[1] *De incub.* S. 44ff.; vgl. auch Dittenbergers Anmerkungen und Besnier *L'île Tibérine* S. 220ff.

[2] Erwiesene medizinische Wirksamkeit hat für einige Vercoutre *Revue archéol.* IIIe *série* VI (1885) S. 286 festgestellt.

[3] Sueton, Claud. 25; Cass. Dio LX 29.

[4] Besnier aaO. S. 208; Bouché-Leclercq *Histoire de la divination* III S. 229—307.

[5] Darüber möchte ich an anderem Orte besonders handeln; einiges bei Deubner aaO. S. 37 Anm. 3; 46; 74; 106.

2

In gleichem Maße wie die Heilstätten des Asklepios blühten die der hellenistisch-ägyptischen Gottheiten Isis und Serapis.

Von Isis berichtet Diodor I 25: *Κατὰ τοὺς ὕπνους τοῖς ἀξιοῦσι διδόναι βοηθήματα, φανερῶς ἐπιδεικνυμένην τήν τε ἰδίαν ἐπιφάνειαν καὶ τὸ πρὸς τοὺς δεομένους τῶν ἀνθρώπων εὐεργετικόν . . . κατὰ γὰρ τοὺς ὕπνους ἐφισταμένην διδόναι τοῖς κάμνουσι βοηθήματα πρὸς τὰς νόσους, καὶ τοὺς ὑπακούσαντας αὐτῇ παραδόξως* (vgl. Anhang III) *ὑγιάζεσθαι.* Viele, die von den Ärzten aufgegeben waren, fanden dort Heilung (vgl. Anhang I). Von seiner Mutter Isis erlernte Horos *ἰατρική* und *μαντική* und wurde, wie Diodor sagt, durch seine *χρησμοί* und *θεραπεῖαι* ein Wohltäter des Menschengeschlechts. Sicherlich trug diese Seite des Isiskultes, die den Menschen solch konkrete Wohltaten schenkte, nicht wenig zu der großen Verbreitung dieser Religion bei.

In der Nähe von Kanopos, über dessen Serapiskult gleich zu reden ist, lag am Meere Menuthis. Es war im Besitz eines der berühmtesten Heiligtümer von Nordägypten, das als Heilorakel bei Heiden wie Christen in hohem Ansehen stand: der Tempel der Isis von Menuthis. Dieser Göttin Wirken nahm erst ein Ende, als der Bischof Cyrillus die Reliquien des hl. Cyrus und Johannes nach Menuthis überführte und in der Evangelistenkirche beisetzte. Die wunderbare Heiltätigkeit wurde nun von den christlichen Märtyrern ausgeübt, mit solchem Erfolg, daß Isis bald besiegt war. Und jetzt kamen die Heiden zu den Heiligen, wie früher Christen bei Isis Heilung gesucht hatten [1].

[1] Ich muß mir versagen, auf diese Entwickelungen und Übergänge näher einzugehen. Über Isis von Menuthis und Cyrus u. Johannes vgl. Deubner *De incubatione* S. 80—96 und Lucius, Anfänge des Heiligenkults S. 262—266. Beiläufig sei hier eine irrtümliche Bemerkung von Lucius berichtigt. In dem Traum des Subdiaconus Theodoros bei Sophronios *SS. Cyri et Johannis miracula* Migne Patrol. Gr. 87, 3 S. 3560 C D ist der *παμμεγέστατος δράκων*, den die Heiligen erschlagen, nicht, wie Lucius S. 266 sagt, ein Symbol des heidnischen Dämons, den die Heiligen überwinden und aus Menuthis vertreiben. Sondern: der podagrakranke Theodoros träumt (und zwar nicht in Menuthis, sondern in Alexandreia), aus seinem Fuße komme die Schlange

Neben Isis wirkt Serapis, der in hellenistisch-römischer Zeit dem Asklepios um nichts nachstand. Manche Vorstellungen mögen von diesem auf jenen übertragen sein. Z. B. rühmt Aristeides von Serapis (II S. 357 § 17 f. K.): *Τὴν μὲν ψυχὴν σοφίᾳ κοσμῶν* und *τὴν μὲν δὴ ψυχήν, ὅπερ εἶπον, σοφίᾳ καθαίρων, τὸ δὲ σῶμα ὑγίειαν διδοὺς σῴζει, ἧς χωρὶς οὔτε τοῖς τῆς ψυχῆς ἀγαθοῖς χρῆσθαι οὐτ' ἄλλης οὐδεμιᾶς εὐτυχίας ἀπολαύειν ἔστι.* Das beruht wohl auf Angleichung dieses Gottes an Asklepios als den Patron der Gelehrten, Künstler, der Gebildeten (vgl. oben S. 4 ff.; 7 Anm. 4; 113)[1].

Die Wunder, die man sich von Serapis erzählte, waren

---

und wolle wieder in ihn zurückschlüpfen, werde aber durch die plötzlich erscheinenden Heiligen daran gehindert und von ihnen auf den Kopf geschlagen. Darauf sagen sie ihm, er solle getrost sein und die Krankheit in Hand und Fuß nicht mehr fürchten. Es ist also klar, daß das Podagra, die Krankheit theriomorph gedacht (wie häufig), aus dem Fuße kommt und dabei überwunden wird. — Wie in Menuthis ist auch sonst oftmals an Stelle einer antiken Heilgottheit ein christlicher heiliger Arzt getreten. Es wechseln fast nur die Namen, während Kultus und Heilbetrieb bleiben, vgl. Deubner aaO. S. 65—109; Lucius aaO. S. 205 ff.; 252 ff.; Deubner, Kosmas und Damian S. 51 ff. Besonders bezeichnend sind jene Fälle, wo ein Heide, in christlichen Kultstätten inkubierend, geheilt wird, aber überzeugt ist, von dem Gotte oder Heros seines angestammten Glaubens gerettet zu sein, etwa von dem im Traum erscheinenden Sarpedon, nicht von der hl. Thekla, oder von den Dioskuren, nicht von dem christlichen Heiligenpaar, vgl. Deubner *De incub.* S. 77 u. 102; Kosm. u. Dam. S. 53 u. 114 ff.

[1] Für kulturgeschichtliche Entwickelungen ist bedeutsam, wie das Heidentum und wie das alte Christentum sich die zwiefache Sorge, dort der Heilgötter, hier der heilenden Heiligen dachten. Hier wie dort tritt neben die Fürsorge um das physische Wohl des Menschen eine moralisierende. Für das Christentum werde ich das an einigen Beispielen aus der christlichen Aretalogie unten, Exkurs II zeigen; in der antiken Aretalogie werden wir es S. 131 ff. aus der platten Erbauungsliteratur *περὶ προνοίας* kennen lernen. Neben die physische Behandlung tritt im Griechentum eine psychische Einwirkung im Sinne von musisch-literarischen Anregungen (vgl. oben S. 113); Sorge für *σῶμα* und *ψυχή* ist solche für Körper und Geist. Dies künstlerische Element, eingegeben von dem Bildungsideal der Zeit und von der Sehnsucht, es zu erreichen, fehlt in der christlichen Aretalogie zwar nicht (vgl. oben S. 7 f.), tritt aber sehr in den Hintergrund. Dafür überwiegt eine andere, nun wieder der griechischen Aretalogie fast fremde Tendenz: der spezifisch religiöse Gegensatz entwickelt sich, und die Sorge um *σῶμα* und *ψυχή* wird solche für Leib und Seele.

sicher nicht minder zahlreich als die, die man Asklepios verdankte. Nur wissen wir weniger davon, weil von den reichen inschriftlichen und literarischen Aufzeichnungen, die das Altertum kannte, nur spärliche Reste auf uns gekommen sind. Über das Serapisheiligtum in Kanopos berichtet Strabon XVII 1, 17 p. 801: *Κάνωβος δ' ἐστὶ πόλις . . . ἔχουσα τὸ τοῦ Σαράπιδος ἱερὸν πολλῇ ἁγιστείᾳ τιμώμενον καὶ θεραπείας ἐκφέρον, ὥστε καὶ τοὺς ἐλλογιμωτάτους ἄνδρας πιστεύειν καὶ ἐγκοιμᾶσθαι αὐτοὺς ὑπὲρ ἑαυτῶν ἢ ἑτέρους. συγγράφουσι δέ τινες καὶ τὰς θεραπείας, ἄλλοι δὲ ἀρετὰς τῶν ἐνταῦθα λογίων*[1]. Wir hören hier von zwei Arten religiöser Schriftstellerei: die einen schreiben *θεραπεῖαι* auf, sofort erfolgte Wunderkuren, wie es die Asklepiospriester zu Epidauros in älterer Zeit taten, andere berichten „Wunder der Sprüche", das sind die Aufzeichnungen der Heilorakel und wunderbaren Weisungen, die den Inkubanten in Visionen und Träumen zuteil wurden. Gerade in den hellenistischen Kulten ägyptischer Heilgottheiten hören wir von *ἀρεταλόγοι*, die die Träume und Gesichte zu deuten hatten, in denen sich die *ἀρεταί* (*virtutes*, Wunder) der Götter offenbarten[2].

Über weitere Aufzeichnungen von Wundern des Serapis erfahren wir durch Artemidor II 44 (S. 148, 22 ff. Hercher). Danach hat Geminos von Tyros[3] in drei, Demetrios von Phaleron in fünf[4], Artemon von Milet in zweiundzwanzig Büchern[5] aufgezeichnet: *πολλοὺς ὀνείρους . . . καὶ μάλιστα*

[1] So die Vulgata, die ich, wie Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906 S. 10, für richtig halte. Das *ἀρεταλογίων* einiger Hss. geht vielleicht auf einen Ausfall *ἀρετὰ⟨ς τῶν ἐνταῦθα⟩ λογίων* zurück. Wilcken (bei Walter Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten I Leipzig 1905 S. 118 Anm. 4) schlägt *ἀρεταλογίας* vor.

[2] Vgl. Rubensohn, Festschrift für Vahlen, Berlin 1900 S. 1 ff.; Reitzenstein aaO.; Walter Otto aaO. S. 118 und Bd II (1908) S. 226.

[3] Vgl. Oder bei Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandrinerzeit I S. 873 ff.; J. Fischer *Ad artis veterum onirocriticae historiam symbola*, Diss. Jena 1899 S. 25 f.

[4] Oder und Susemihl (aaO. S. 875) halten diese Bücher für eine Fälschung, ebenso Fischer aaO. S. 26. Zu dieser Annahme ist, wie Martini, Pauly-Wiss. IV 2835 mit Recht bemerkt, kein Grund. Von den Paianen des Demetrios auf Serapis war oben S. 6 schon die Rede.

[5] Oder aaO. und unten S. 123 f.

συνταγὰς καὶ θεραπείας τὰς ὑπὸ Σαράπιδος δοθείσας[1]. Hier haben wir die gleiche Unterscheidung, die auch Strabon macht: *θεραπεῖαι* werden erwähnt wie dort, und die *συνταγαί*[2] entsprechen Strabons *ἀρεταὶ τῶν λογίων*.

Von all den genannten Büchern ist keines erhalten; trotzdem können wir uns einigermaßen eine Vorstellung von dieser Literaturgattung verschaffen und auch einiges über ihren Zusammenhang mit anderen Literaturprodukten in Erfahrung bringen. Und zwar mit Hilfe Aelians. Wir vermochten oben schon (S. 1 ff.) durch zwei Aelianfragmente eine bestimmte Form von Heilwundern des Asklepios zu erkennen. Dann beobachteten wir eine lehrreiche direkte Beziehung von Aelian zu einem der epidaurischen *ἰάματα* (S. 81 ff.). Schließlich wurde eine Aelianstelle mit aretalogischen Elementen der Komödie einerseits und epidaurischen Wundern andererseits verglichen (S. 96 Anm. 2). Schon dadurch ist klar, was sich im weiteren Verlauf noch verdeutlichen wird, daß Aelians Schriftstellerei in engen Beziehungen zu den Aufzeichnungen von Asklepioswundern und der davon sich nährenden Literatur steht.

Entsprechendes für Serapiswunder ergibt ein Abschnitt aus Aelians Tiergeschichten (XI 31 f.; 34 f.), wo fünf Heilungswunder von Serapis berichtet werden. Das erste dieser Kapitel erzählt von einem Ritter Lenaios und seinem Pferde, das durch einen Schlag ins Auge erblindet war. Lenaios brachte es in ein Serapeion und bat inständig „wie für einen Bruder oder Sohn“ um Heilung[3]. Der Gott erbarmte

---

[1] Artemidor spricht geringschätzig von dieser Literatur; viele Wunder darin erklärt er für apokryph. Dies Urteil hängt mit Artemidors Stellungnahme zu den Traumbüchern zusammen, vgl. darüber Exkurs III.

[2] *Συνταγαί* ist bei Artemidor Terminus technicus für Traumanweisungen, vgl. V 89 S. 272, 19 und IV 22, das unten im Exkurs III behandelt wird. Welcker, Kl. Schrift. III S. 134 verweist auf Marc Aurel V 8: *συνέταξεν ὁ Ἀσκληπιός*, und auf Porphyrios, de abstin. I 25 *καὶ μὴν καὶ οἱ θεοὶ συντάξεις τε πολλοῖς θεραπείας ἕνεκα δεδώκασιν*. Bei Aristeides findet sich das Wort in dieser Bedeutung nicht.

[3] Der häufig wiederkehrende Gedanke, daß Krankheit Sündenstrafe sei, findet sich auch hier. Lenaios argumentiert und lamentiert also: wenn ein Mensch gesündigt, verdient er Strafe; aber ein Pferd, das nicht sündigen

sich[1] und gewährte die ἴασις durch Angabe einer Kur. Man wandte sie an, das Pferd wurde gesund und Lenaios zeigte seine Dankbarkeit: *χαριστήριά τε καὶ ζωάγρια ἀπέδωκεν*[2]. Während dies Wunder[3] in die Klasse der *συναγαί* gehört, ist das nächste (c. 32) vielleicht eine *θεραπεία*, ein Traum, in dessen Verlauf der Kranke sofort vom Gotte geheilt wird, um am Morgen gesund aufzuwachen. Ein Landmann hat versehentlich eine der unschädlichen heiligen Nattern (*ἱερὰ ἀσπίς*) entzwei geschlagen; als er die vordere Hälfte des Tieres blutbedeckt auf sich zukriechen sah, geriet er vor Schrecken außer sich, fortwährend glaubt er sich davon verfolgt. Von seinen Verwandten wird er deshalb in ein Heiligtum des Serapis gebracht, der Gott erbarmt sich und heilt ihn[4]. In Kapitel 34 gibt Serapis wiederum ein Heilmittel an: *Κίσσος ὄνομα θεραπεύων τὸν Σάραπιν ἰσχυρῶς, ἐπιβουλευθεὶς ὑπὸ τῆς πρότερον μὲν ἐρωμένης, ὕστερον δὲ γαμετῆς, καὶ ᾠὰ ὄφεως φαγών*[5], *ὠδυνᾶτο καὶ ἑαυτοῦ κακῶς εἶχε, καὶ ἐπίδοξος τεθνήξεσθαι ἦν. δεῖται δὲ τοῦ θεοῦ, ὁ δὲ προσέταξε πρίασθαι μύραιναν*[6] *ζῶσαν, καθεῖναι δὲ τὴν χεῖρα ἐς τὸ ζωγρεῖον. καὶ ὁ Κίσσος πείθεται καὶ καθίησιν, ἡ δὲ ἐμφῦσα εἶχετο, ἀποσπωμένη δὲ καὶ τὴν νόσον τὴν ἐν τῷ*

---

kann? *„ἵππου δέ“, ἔλεγε „ποία μὲν θεοσυλία, φόνος δὲ τίς, βλασφημία δὲ πῶς ἢ πόθεν;“* — Auch kommt ihm der Gedanke, daß das Pferd vielleicht für seine Verfehlungen büßen müsse: *ἐμαρτύρατο δὲ τὸν θεὸν καὶ αὐτὸς ὡς οὐδεπώποτε οὐδένα οὐδὲν ἀδικήσας, καὶ διὰ ταῦτα τὸν συστρατιώτην οἱ καὶ φίλον ἐδεῖτο τῆς ὀφθαλμίας ἀπαλλάξαι.* Man vergleiche damit die Klagen jener Dorothea, die für ihr krankes, unmündiges Kind, das ja noch nicht sündigen könne, den hl. Cyrus und Johannes um Heilung bittet (Sophronios *SS. Cyri et Johannis mir.* Migne, Patrol. Gr. 87, 3 S. 3537 D f.).

[1] Vgl. Anm. 4.

[2] Vielleicht setzt Aelian frg. 95: *Ὑπὲρ δὴ τούτων τούτῳ ζωάγρια ἀποδιδούς, ἅπερ οὖν δυνατὸν ἦν* eine ähnliche Situation voraus Das ist um so eher möglich, als wir denselben Wundertypus meist in mehreren Beispielen bei Aelian vertreten finden werden.

[3] Über Anfang und Schluß vgl. unten S. 124 f.

[4] *Οἰκτείρει μὲν οὖν τὸν ἄνδρα ὁ θεὸς καὶ ἰᾶται.* Vgl. c. 31: *οἰκτείρει καὶ τὸν νοσοῦντα καὶ τὸν δεόμενον ὑπὲρ αὐτοῦ*, Anth. Pal. VI 203, 5 *οἶκτος δὲ Νύμφας εἶλεν*, vgl. oben S. 102.

[5] Vgl. oben S. 81 das epidaurische *ἴαμα* IG IV 951, 98 von dem Toronäer, dem seine böse Stiefmutter Blutegel zu verschlucken gegeben hatte.

[6] Cyrus und Johannes verordnen einmal, Fleisch des Meerfisches *λάβραξ* auf die Wunde zu legen (Sophron., Migne Patrol. Gr. 87, 3 S. 3448 B).

νεανίᾳ συναπέσπασεν. Dies Beispiel zeigt wieder, wie wenig scharf Wunder und Zauber getrennt sind: das Wunder besteht hier nur darin, daß Serapis die Verordnung gibt. Das Mittel, die Krankheit auf lebende Tiere zu übertragen, ist dem volkstümlichen Heilzauber aller Zeiten geläufig[1]. Man beachte auch, im Hinblick auf meine Ausführungen oben Kap. I Abschnitt 2, wie hier die Hand dazu dient, die Krankheit von dem einen Wesen auf das andere zu übertragen.

Im nächsten Kapitel (35) bietet Aelian zwei Heilungsberichte, die ich so abdrucke, daß sich die Scheidung der einzelnen Bestandteile von selbst ergibt.

I. ⁄1⁄ *Χρύσερμον (δὲ) ἐπὶ Νέρωνος* ⁄2⁄ *αἷμα ἀνεμοῦντα καὶ τηκόμενον ἤδη,* ⁄3⁄ *αἷμα ταύρου πιόντα*[2] *ἰάσατο ὁ (αὐτὸς οὗτος) Θεός. (ἐγὼ δὲ λέγω ταῦτα, ὅτι ἐς τοσοῦτον ἄρα τὰ ζῷα Θεοφιλῆ ἐστιν, ὡς καὶ ὑπὸ τῶν Θεῶν σώζεσθαι καὶ σώζειν ἐκείνων βουλομένων ἑτέρους).*

[1] Beispiele, besonders aus Plinius bei Rieß, Pauly-Wiss. I 69. Ergiebig sind auch spätere Ärzte, z. B. Alexander von Tralles, der ebenso ernst und mit gleicher Überzeugung von ihrer Wirksamkeit wissenschaftliche Rezepte, wie Amulete und *φυσικά*, Wunderheilmittel, verzeichnet (vgl. seine Äußerungen I 557; 571f.; II 319; 377; 473f.; 577; 583 ed. Puschmann); Verwendung lebender Tiere im Amulett, ebenda I 407; 437; 569f. (dies ein Orakelrezept aus Delphi!); II 583. Philostratos, her. S. 179, 8 K. erwähnt als geläufige Wendung: *Τὴν νόσον δὲ* (die Pest) *ἐς αἶγας . . . τρέψαι. Cancer ad ulcera* bei Apuleius, apol. 35, vgl. A. Abt, Die Apologie des Apul., Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. IV S. 225; Bartsch, Sagen, Märchen u. Gebräuche aus Mecklenburg II no. 390; 394a; 432; 465—467; Liebrecht, Zur Volkskunde S. 347f.; Wuttke-Meyer, Deutsche Volksgl. S. 485ff.; Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2] S. 162; Blau, Altjüd. Zauberwesen S. 73 no. 4, vgl. S. 83; Caland, Altindisches Zauberritual (1901) S. 26 no. 12; J. v. Negelein, Das Pferd im arischen Altertum (Teutonia, Arbeiten z. germ. Philol. II 1903) S. 17.

[2] Über die medizinische Natur des Mittels vgl. Vercoutre *Revue archéol.* IIIe *série* VI (1885) S. 286. Nach Porphyrios, de abstin. I 25: *Καὶ μὴν καὶ οἱ Θεοὶ συντάξεις τε πολλοῖς Θεραπείας ἕνεκα δεδώκασιν τὰς ἐκ Θηρίων* scheinen derartige Mittel häufig gewesen zu sein. — Stierblut galt sonst als giftig (vgl. Jacobs zur Aclianstelle; Roscher, Rhein. Mus. LIII S. 201 Anm. 4), vielleicht wird es gerade deshalb verordnet. Bei den Chinesen galt das Fleisch des Rosses als giftig, und trotzdem schreibt der Chinese Li-chi-shun: die weißen Pferde sind die besten für die Medizin (Negelein aaO. S. 4). Ochsenblut ist magisch wirksam, wenn es die Priesterin der Ge zu Aigai trinkt, bevor sie, um Orakel zu erhalten, in den Erdspalt steigt (Dieterich, Mutter Erde S. 60).

II. *(ἀτὰρ οὖν καὶ)* ⟨1⟩ *Βάσιλιν τὸν Κρῆτα* ⟨2⟩ *ἐς νόσον φθίσεως ἐμπεσόντα* ⟨3⟩ *ἐξάντη τοῦ (τοσούτου) κακοῦ (ὅδε) ὁ θεὸς εἰργάσατο ὀνείων κρεῶν γευσάμενον. [Καὶ προσέπεσε γενέσθαι αὐτῷ κατὰ τὸ ὄνομα τοῦ ζῴου· ἔφατο γὰρ ὀνησιφόρον οἱ ταύτην ἔσεσθαι τὴν θεραπείαν καὶ ἴασιν.] (Καὶ ὑπὲρ μὲν τούτων ἀπόχρη καὶ ταῦτα).*

Man lese die gesperrten Worte im Zusammenhang. Sie enthalten im Dispositionsschema der *ἰάματα* (vgl. oben S. 116) ⟨1⟩ den Namen des Geheilten, ⟨2⟩ Angabe der Krankheit, ⟨3⟩ Angabe der Heilung. Die Form ist ganz die der kürzeren epidaurischen *ἰάματα*, daher ist mir nicht zweifelhaft, daß wir hier in die Literatur umgesetzte *ἰάματα* aus Serapistempeln vor Augen haben. Was ich mit runden Klammern umschlossen habe, ist ohne weiteres kenntlich als Flickworte dessen, der diese Umsetzung vornahm, also Aelians oder seiner Quelle. Fraglich kann sein, ob für den mit eckigen Klammern eingeschlossenen Abschnitt eine Veranlassung durch das ursprüngliche *ἴαμα* gegeben war, oder ob wir das Wortspiel dem Benützer der *ἰάματα* verdanken. Ich möchte ersteres glauben; wenn Asklepios in dem epidaurischen *ἴαμα* (oben S. 87) mit *ἄπιστος, ἀπιστεῖν, Ἄπιστος* spielt, kann man auch Serapis in einem *ἴαμα* das Wortspiel mit *ὄνος* und *ὀνησιφόρος* machen lassen[1]. Es ergibt sich nun die Frage, auf welchem Wege diese Iamata von ihrem ursprünglichen Platz in der Tempelliteratur der Serapisheiligtümer bis in Aelians Tiergeschichten gewandert sind. Ohne weiteres wird einleuchten, daß der ganze Abschnitt auf eines jener Bücher zurückgeht, die Heilträume des Serapis verzeichneten[2], vielleicht ist er auf den von Artemidor (vgl. oben S. 119) genannten Artemon zurück-

[1] Wem es wahrscheinlicher vorkommt, daß es etymologische Spielerei dessen ist, der die *ἰάματα* literarisch verwertete, der denke an den Redaktor der Kosmas- und Damianwunder, der sich das Wortspiel Kosmas-*κόσμος* und Damian-*δαμάζειν* nicht entgehen läßt (S. 175, 26 f. Deubner: *Κοσμᾶς ὁ τῆς ἐκκλησίας κόσμος, Δαμιανός, ὁ δαμάζων τὰς νόσους*).

[2] So schon Jacobs in seiner Aelianausgabe II S. 398: *Et certe inde a capite XXXI omnes historiae cohaerent. ductae illae ex scriptore aliquo, qui miracula Serapidis studiose collegerat.*

zuführen[1]; doch liegt an dem Namen, wo die Sache klar ist, nicht allzu viel. Hat nun aber Aelian unmittelbar aus solch einem Buch der Träume geschöpft? Ich glaube nicht, und möchte als Mittelquelle die Aelian ja vertraute Literatur *περὶ προνοίας* annehmen. Doch ehe ich dies nachzuweisen versuche, muß von des Serapis *πρόνοια* die Rede sein. In weitestem Umfang dachte man sie sich wirksam; in den Heilungswundern umfaßte sie das leibliche Wohl der Menschen, doch erstreckte sie sich eben so sehr auf Leib und Seele, Mensch und Tier, auf den ganzen Kosmos. So rühmt sie Aristeides in seinem Preis auf Serapis (II S. 361 § 32 K.): *Διὰ πάντων δείκνυται, οἷς τὸ ἀνθρώπειον φῦλον ἄγεται, ταῦτ' εἶναι ἔργα Σαράπιδος, καὶ μηδέποτε ἐκφεύγειν ἡμᾶς τὸ τούτου κράτος, ἀλλὰ καὶ ⟨νῦν⟩ σῶς εἶναι*[2] *καὶ ὕστερον εἶναι τὴν παρὰ τούτου πρόνοιαν. προέστηκε δὲ καὶ πάντων ζῴων γενέσεως καὶ τροφῆς, καὶ πολλὰ τῶν ἱερῶν θρεμμάτων ὥσπερ ἄνθρωποι πρὸς τοῦτον διαιτῶνται κτλ.*, vgl. II S. 357 § 17: *Ἐξ ἀρχῆς τε ἡμᾶς ἄγων εἰς φῶς καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν καὶ γενομένοις ὅπως ἕκαστα ὑπάρξει προνοούμενος*[3]. Ist damit der Glaube an dieses Gottes *πρόνοια* — und zwar, was für die Wunder bei Aelian wichtig ist, in der Fürsorge für Mensch und Tier — nachgewiesen, so handelt es sich jetzt darum, dem Zusammenhang der Aeliankapitel mit der Literatur *περὶ προνοίας* nachzugehen.

Da steht nun gleich zu Anfang des ersten jener Kapitel

---

[1] Wellmann, Hermes XLII (1907) S. 616 argumentiert so: bei Plinius, nat. hist. XXVIII 195 und 230 finden sich die bei Aelian XI 35 genannten Mittel, Ochsenblut und Eselsfleisch; nun wird bei Plinius XXVIII 7 ein Artemon als Quelle genannt. Wellmann, wie auch Oder (bei Susemihl I S. 873) identifiziert diesen mit dem bei Artemidor genannten Artemon und nimmt ihn als Quelle für das Aeliankapitel und die zwei Pliniusparagraphen in Anspruch. — Daß in der Quelle für Aelian c. 35 Serapis-Iamata verwertet seien, ist eine meines Wissens noch nicht ausgesprochene Vermutung, ebenso, daß diese Aeliankapitel nicht unmittelbar aus dem Traumwunderbuche stammen, sondern durch die Pronoia-Literatur hindurchgegangen seien, s. oben im Text.

[2] So Keil statt des überlieferten *σώζειν*; Sinn der Stelle: *quod et nunc et post mortem salvi sumus, eius est providentia.*

[3] Serapis ist *φιλανθρωπότατος* (II S. 360 § 26 K) und sein *προνοεῖσθαι* bezüglich der Menschen ist Sorge für *σῶμα* und *ψυχή* (II S. 357 § 17, vgl. oben S. 118).

(XI 31): *Ἴδιον δὲ ἄρα τῶν ζῴων καὶ ἐκεῖνο ἀγαθόν. πρόνοιαν αὐτῶν οἱ θεοὶ ποιοῦνται, καὶ οὔτε αὐτῶν καταφρονοῦσιν οὔτε μὴν ὀλιγώρως ἔχουσιν. εἰ γὰρ καὶ ἀμοιρεῖ λόγου, ἀλλὰ γοῦν συνέσεως καὶ τῆς καθ' ἑαυτὰ σοφίας οὐκ ἀτυχεῖ. ὅπως οὖν καὶ αὐτὰ φιλεῖται θεοῖς ἐρῶ, καὶ εἰ μὴ πολλὰ ἐκ πολλῶν, ὅσα δ' οὖν ἀποχρήσει.* Weiter beachte man, was am Ende dieses Kapitels von Serapis gesagt wird: *ὃ δὲ οὐχ ὑπερορᾷ οὐδὲ ἐξεφαύλισε τὸν ἄλογόν τε καὶ ἄφωνον* (das Pferd des Lenaios) *ἰάσασθαι, ὢν τοσοῦτος θεός*, ferner Kap. 35: *Ἐγὼ δὲ λέγω ταῦτα, ὅτι ἐς τοσοῦτον ἄρα τὰ ζῷα θεοφιλῆ ἐστιν, ὡς καὶ ὑπὸ τῶν θεῶν σῴζεσθαι.* Wie Aelian selbst sagt (c. 31), bietet er nicht *πολλὰ ἐκ πολλῶν*, sondern nur einige Beispiele, die er für genügend hält, um die *πρόνοια* der Götter gegenüber den vernunftlosen Tieren aufzuzeigen. Dies *ἐκ πολλῶν* bezieht sich wohl auf das Material, das er gerade in der Pronoia-Literatur vorfand. Man erkennt diesen Zusammenhang, wenn man sieht, daß eine schlagende Parallele zu jener Kur des Pferdes unter Aelians Fragmenten sich findet, das man seiner Schrift *περὶ προνοίας* zuweisen muß (frg. 98 Hercher): ein tanagraeischer Hahn kommt *ἀσκωλιάζων θάτερον τῶν ποδῶν* in ein Asklepieion[1], um sich heilen zu lassen, *ἐστὼς ἐπὶ θατέρου ποδὸς προύτεινε τὸν λελωβημένον καὶ κυλλόν, ὥσπερ οὖν μαρτυρόμενος καὶ ἐμφαίνων οἷα ἐπεπόνθει. ὁ δὲ ἀλέκτωρ ὕμνει τὸν σωτῆρα ᾗπερ οὖν ἔσθενε φωνῇ, καὶ ἐδεῖτο ἀρτίπουν θεῖναι αὐτόν. καὶ ὁ μὲν ἔδρασε τὸ προσταχθέν* (also eine *θεραπεία*), *ὁ δὲ ὄρνις πρὸ βουλευτοῦ ἐπ' ἀμφοῖν βαδίζων καὶ τὼ πτέρυγε κρούων καὶ βαίνων μακρὰ καὶ αἴρων τὸν τράχηλον καὶ τὸν λόφον ἐπισείων, οἷον ὁπλίτης γαῦρος*[2] *τὴν ἐς τὰ ἄλογα προμήθειαν*

---

[1] Das braucht darum nicht in Tanagra gewesen zu sein, wie C. Walton *The cult of Askl.* S. 97 meint, vgl. Thraemer, Pauly-Wiss. II 1663.

[2] Man vergleiche damit das Gebahren von Lenaios' Pferd c. 31; Lenaios bringt *χαριστήρια* dar, *ὁ δὲ ἵππος ἐσκίρτα τε καὶ ἐφριμάττετο καὶ ἐδόκει μείζων τε καὶ ὡραιότερος, καὶ ἦν φαιδρὸς* (also nicht nur Heil-, sondern auch Verschönerungswunder!) *καὶ τῷ βωμῷ προσθέων ἐκυδροῦτο, καὶ μέντοι καὶ πρὸς τοῖς ἀναβαθμοῖς καλινδούμενος ἐωρᾶτο τῷ θεῷ τῷ σωτῆρι χαριστήρια ἐκτίνων, ᾗπερ οὖν ἔσθενεν.* Das sind die dankbaren Tiere, vgl. unten S. 127; Aelian war für A. Marx, Griechische Märchen von dankbaren Tieren, Stuttgart 1889, eine der ergiebigsten Quellen.

ἐπεδείκνυτο[1]. Wie oben der Anfang von c. 31, so weist hier der Schluß des Fragments deutlich auf die Literatur *περὶ προνοίας*.

Es entspricht der Strömung jener Zeit, den Tieren, wie Aelian es hier tut, menschliche Tugenden beizulegen, sie von einem ethisierenden Gesichtspunkt aus zu betrachten. Man stellt sie nicht selten den schlechten Menschen als unverderbte Geschöpfe gegenüber[2]; Lenaios erinnert z. B. daran, daß sein Pferd ein sündloses Geschöpf sei (vgl. oben S. 120 Anm. 3). Sind so die Tiere tatsächlich *θεοφιλῆ ζῷα*, dann muß sich ihre Gottgeliebtheit auch aufzeigen lassen, und dazu dienen eben solche Heilungswunder, wie die eben betrachteten. Als Schützer der Haustiere war Asklepios, wie es scheint, weit verehrt. Münzen von Parion mit der Inschrift DEO AESC (ulapio) SVB(venienti?) CGIHP zeigen ihn, wie er auf einem Stuhle sitzt und den rechten Vorderfuß eines vor ihm stehenden Ochsen in seiner rechten Hand hält[3]. Im Asklepieion der Tiberinsel fanden sich viele Votivdarstellungen von Tieren, die jetzt im Thermenmuseum sind; Besnier *L'île Tibérine* S. 234 schreibt: *On voit aussi des animaux: une grande tête de veau, des boeufs, des moutons; s'ils on été réellement trouvés en même temps et aux mêmes endroits, on pourrait croire qu'Esculape pratiquait, avec la médecine, l'art vétérinaire.* — *Βέλτιστε, εἰ δὲ βοῦν ἐθεράπευες* frug oben S. 113 Polemon den Heilgott. Tierwunder spielen nicht nur in der Aretalogie eine Rolle, sondern auch in den Philosophenlegenden. Apollonios von Tyana heilte einen tollen Hund, der wie die von Asklepios

---

[1] Der Schluß der Geschichte (*ἀφίησι τῷ Ἀσκληπιῷ ἀνάθημά τε καὶ ἄθυρμα εἶναι, οἱονεὶ θεράποντα καὶ οἰκέτην περιπολοῦντα τῷ νεῷ τὸν ὄρνιν ὁ Ἀσπένδιος ἐκεῖνος*) läßt erraten, daß man mit ihr den Besuchern des Asklepieions das Vorhandensein eines im Tempel gehegten Hahns erklärte, vgl. oben S. 4 Anm. 4 die Bemerkung über den aetiologischen Charakter mancher Wundererzählungen.

[2] Das beginnt im unechten neunten Buch der aristotelischen Tierkunde, wächst dann und erreicht seine Höhe bei Plinius, Aelian, Plutarch, Porphyrios, vgl. Marx aaO. S. 137 f.

[3] *Brit. Mus. Cat. Mysia* S. 105 no. 104; S. 107 no. 114; Tafel XXII no. 16; eine Abbildung auch bei Panofka, Abhandl. d. Berl. Akad. 1845 Taf. I no. 4.

und Serapis geheilten Tiere seinen Dank ausdrückte (vgl. S. 125 Anm. 2): *ξυνιεὶς τοῦ ἐρρῶσθαι* bellte und wedelte er[1]. Bekannt sind die Tierwunder der Pythagoraslegende: die Zähmung der daunischen Bärin (oben S. 46), die Folgsamkeit des tarentinischen Stieres und des olympischen Adlers, die Geschichte von den gefangenen Fischen, die Pythagoras zählen und loskaufen ließ und die, obwohl außer Wasser, am Leben blieben, solange er dabei stand[2]. Heiligen, Märtyrern, Mönchen werden Tierheilungen in Fülle beigelegt[3]. Kosmas und Damian heilen *πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ οὐκ ἀνθρώποις μόνον ἐπικουροῦντες ἀλλὰ καὶ κτήνεσι*[4]. Und wie die geheilten Tiere in der antiken Aretalogie ihrem Dank Ausdruck geben, tun es auch die von den Heiligen geheilten. Über die Kuh, die St. Martin von einem Dämon befreite[5], lesen wir bei Sulpicius Severus *dialogi* I (II 9) S. 190f. Halm: *Nec defuit*

[1] Philostratos, vita Apoll. Tyan. VI 43.

[2] Porph., vita Pyth. 23ff.; Jambl., vita Pyth. § 60ff., vgl. Marx aaO. S. 67; Lucius, Heiligenkult S. 509; Rohde, Kleine Schriften II S. 135 Anm. 1; Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 82 Anm. 1. Für Parallelerscheinungen in der christlichen Aretalogie (schon in den Apokryphen, Tischendorf[2] S. 85ff.; 104; 186f., dann besonders in den Heiligenlegenden, vgl. Lucius aaO. 382ff.; Roskoff, Gesch. des Teufels II, Leipzig 1869 S. 170f.; 180; Günter, Legendenstudien S. 32ff.; Zoepf, Das Heiligenleben im zehnten Jahrhundert S. 225ff.) läßt Reitzenstein die Antike maßgebend sein, nämlich den festen *τόπος* pythagoreischer Erzählungen, den man etwa „Der Heilige und die Tiere" überschreiben könnte. Doch spielt das Tierwunder z. B. auch in gnostischen Erzählungen (Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. u. Apostellegenden I Braunschweig 1883 S. 291) und in der Buddhalegende eine Rolle, vgl. G. A. van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen (Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. Test. hrsg. v. Bousset u. Gunkel IV 1904) S. 34, dazu Oldenberg, Theol. Literaturzeitung XXX (1905) S. 68.

[3] Lucius aaO. S. 281; Vetter, Der hl. Georg des Reinbot von Durne, Halle 1896 S. LV; Günter aaO. S. 116; über Viehpatrone und Tierdarstellungen als Votive s. K. Andree, Votive u. Weihegaben S. 31ff.

[4] Synaxarium vom 1. Dez. bei Deubner S. 90; vgl. Vita c. 3 ebenda. Ein von Kosmas in der Wüste geheiltes Kamel spielt eine wichtige Rolle; das *ἄλογον* redet *λογικῇ φωνῇ* aaO. S. 91. Die Heilung von Mensch und Tier geschieht auch bei den Heiligen durch Handauflegung (röm. Mart. c. 1, aaO. S. 209); s. auch Migne Patrol. Gr. 116 S. 820C.

[5] Er befahl ihm: *Discede, funeste, de pecude et innoxium animal agitare desiste*, vgl. dazu oben S. 120 Anm. 3.

sensus in bucula, quin se intellegeret liberatam[1]*: ante pedes sancti recepta quiete prosternitur, dein iubente Martino gregem suum petiit.* Der von dem hl. Makarios geheilte Drache sank vor seinem Helfer auf die Kniee, verneigte sich und küßte die Kniee des Heiligen. Ein Drache, den der hl. Symeon geheilt, betete zwei Stunden lang das Kloster seines Wohltäters an. Jenes Krokodil, das von Johannes Kolobos ins Leben zurückgerufen worden war, adorierte seinen Retter und legte sich wie ein Lamm zu seinen Füßen[2].

Ich habe oben die Wunder der Tierheilungen auf die Literatur *περὶ προνοίας* zurückzuführen versucht. Man weiß, daß diese großenteils von Chrysippos, überhaupt von stoischer Doktrin beeinflußt ist[3]. In der Tat haben die Stoiker das Verhältnis der göttlichen Vorsehung zu den *ἄλογα ζῷα* behandelt, und zwar unter verschiedenen Gesichtspunkten. Eine Seite der Behandlungsweise lernen wir aus einem Chrysippfragment[4] kennen: *Ἡ πρόνοια τῶν μὲν λογικῶν προηγουμένως προνοεῖ, ἐπηκολούθησε δὲ τὸ καὶ τὰ ἄλογα ἀπολαύσειν τῶν δι' ἀνθρώπους γιγνομένων.* Eine andere Art der Problemstellung und -Lösung, die für die *ἰάματα* des letzten Aeliankapitels wichtig ist (vgl. S. 122f.), ist bei Cicero in einer von Chrysipp abhängigen Stelle[5] überliefert: *Iam vero immanes et feras beluas nanciscimur venando, ut . . . multa . . ex earum corporibus remedia morbis*[6] *et vulneribus eliciamus.* Wenn bei Aelian die Muräne als *ὑπηρέτις* des Gottes erwähnt wird, deren er sich zum Heile der Menschen bedient, so erinnert dies an die stoische Lehre, die Tiere seien zum Wohl der Menschen geschaffen. Chrysippos pries *τὴν πρόνοιαν . . . ἰχ-*

[1] *ξυνιεὶς τοῦ ἐρρῶσθαι* hieß es oben S. 127 von dem Hund, den Apollonios von Tyana geheilt hatte.

[2] Lucius aaO. S. 383.

[3] Vgl. P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892 S. 12 ff.

[4] v. Arnim *Stoic. vet. frg.* II S. 333 no 1157 (Origines, c. Cels. IV 74).

[5] De nat. deor. II 64, 161; der ganze Teil über die Fürsorge der Götter ist an Chrysipp orientiert, der im vorhergehenden Paragraphen auch genannt ist.

[6] Daß Tiere von der Vorsehung als Heilmittel geschaffen seien, findet sich auch bei Philon (in Eusebius, praep. evang. VIII 14, 60) aus stoischer Quelle, s. Wendland aaO. S. 80.

θῦς καὶ ὄρνιθας καὶ μέλι καὶ οἶνον παρασκευάσασαν[1]. Bei Aelian selbst erscheint ein weiteres Tier als Werkzeug der göttlichen Vorsehung in der wunderbaren Rettung Gelons (nat. an. XIII 1). Charakteristisch sind die Worte: *Θείᾳ δὲ προμηθείᾳ ὁ Γέλων περιῆν μόνος. καὶ τό γε παράδοξον* (vgl. Anhang III), *οὐκ ἀπέκτεινεν ἄνθρωπον ἀλλ' ἔσωσε λύκος, οὐκ ἀτιμασάντων τῶν θεῶν . . . διὰ τῶν ἀλόγων . . . τοῦ μέλλοντος κινδύνου σῶσαι. ἴδιον δὲ τῶν ζῴων καὶ τὸ θεοφιλές*[2].

Aelians Schrift *περὶ προνοίας* entstammen, wie längst bemerkt ist[3], jene oben S. 1 ff. behandelten Fragmente, in denen die Heilung des Komikers Theopomp und des Tragikers Aristarch berichtet wird. Wie der Typus, dem diese zwei Wundergeschichten angehören, zu bezeichnen ist, sagen Aelians einführende Worte (frg. 99, vgl. oben S. 2): *Ὅτι Ἀσκληπιὸς καὶ τῶν ἐν παιδείᾳ ἦν προμηθής.* Asklepios als Patron der literarisch Gebildeten und Tätigen haben wir ja schon kennen gelernt[4]; Aristeides ist wiederum ein treffliches

[1] v. Arnim aaO. S. 334 no. 1160 (Plut., de stoic. repugn. 21 p. 1044 E).

[2] Diese Reflexionen knüpft nur Aelian an dies Ereignis, nicht aber Iustin. XXIII 4, 9 und Tzetzes, Chil. IV 131, 270 ff.

[3] Vgl. Welcker, Griech. Trag. III S. 932.

[4] Vgl. oben S. 113 Anm. 2. Wenn in den Wundern der hl. Thekla zu Seleukia Kap. 24—26 (Migne Patrol. Gr. 85 S. 608 ff.) *γραμματισταί* und *σοφισταί* geheilt werden, so ist dies antikes Erbe; denn einer der Geheilten, der Sophist Aretarchos behauptet, nicht St. Thekla, sondern Apollon Sarpedonios habe ihn geheilt (S. 612 A). Also war, ehe St. Thekla den antiken Gott (der selbst Nachfolger des Heros Sarpedon war, vgl. Deubner *De incub.* S. 98 ff.; Lucius, Heiligenkult S. 212 ff.) verdrängt hatte, Apollon Patron der Sophisten und Rhetoren von Seleukia. Damit hängt zusammen, wenn Basilius, der die Wunder der hl. Thekla aufschrieb, zu der literarisch interessierten Heiligen in ein Verhältnis trat, das dem des Aristeides zu Asklepios sehr ähnlich ist (s. auch oben S. 4—8). Man vergleiche Wunder 27 (aaO. S. 612 f.): *Οὕτω δὲ φιλόλογός ἐστιν ἡ μάρτυς, καὶ χαίρει ταῖς διὰ τῶν λόγων ταύταις εὐφημίαις· ἐρῶ τι καὶ τῶν ἐμαυτῷ καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ γεγονότων, ὅπερ αὐτὴ ἡ παρεσχηκυῖά μοι μάρτυς οἶδεν ὅτι γεγένηται, καὶ οὐ ψεύδομαι. Ἦν μὲν γὰρ αὐτῆς ἡ ἐτησία πανήγυρις, παρεσκευασάμην δὲ κἀγὼ πρὸς ἔπαινόν τινα μικρὸν τῆς ἑορτῆς· οὐχ ὥς τι λέξων ἀξιόλογον ἢ ἐπάξιον αὐτῆς, ἀλλ' ὡς εὔνοιάν τινα παρὰ τῆς μάρτυρος θηρώμενος, ἐπειδὴ καὶ τοὺς μικρὰ τιμῶντας οἶδεν ἀντωφελεῖν τὰ μέγιστα κτλ.* Läßt er nach in seinem frommen Eifer, dann straft ihn die Heilige durch Krankheit, heilt ihn dann wieder usw.

Beispiel, denn auch er empfindet die Heilungen und Heiltträume als Werk der göttlichen Vorsehung seines Beschützers (II S. 377 § 3 K.): *Ἑκάστη τῶν ἡμετέρων ἡμερῶν, ὡσαύτως δὲ καὶ νυκτῶν, ἔχει συγγραφήν, εἴ τις παρ' ἓν ἢ τὰ συμπίπτοντα ἀπογράφειν ἠβούλετο ἢ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν διηγεῖσθαι, ὧν τὰ μὲν ἐκ φανεροῦ παρών, τὰ δὲ πομπῇ τῶν ἐνυπνίων ἐνεδείκνυτο, ὅσα γε δὴ καὶ ὕπνου λαχεῖν ἐξῆν.* Sehr bezeichnend ist eine andere Stelle (II S. 407 f. § 59 K.): *Εἰ δὴ ταῦτά τις προσλογίσαιτο καὶ σκέψαιτο ἐφ' ὅσων καὶ οἵων τῶν παθημάτων καὶ ὁποίας τῆς περὶ ταῦτα ἀνάγκης εἰς θάλατταν καὶ ἐκόμιζεν ποταμοὺς καὶ φρέατα ἐκόμιζεν καὶ τῷ χειμῶνι μάχεσθαι προσέταττεν, φήσει πᾶν ὡς ἀληθῶς περαιτέρω θαυμάτων εἶναι καὶ τοῦ τε θεοῦ τὴν δύναμιν καὶ τὴν πρόνοιαν μειζόνως ὄψεται, κἀμοὶ συνησθήσεται τῆς τιμῆς ἣν ἐτιμώμην, καὶ οὐκ ἂν τῆς ἀσθενείας μᾶλλον συνάχθοιτο.* Als Aristeides gegen den Rat der Ärzte seines Gottes Gebot („des wahren Arztes", wie er sagt) befolgt hatte, ohne Schaden zu nehmen, müssen jene erkennen, daß der Gott recht gehabt hatte, *καὶ ἐθαύμαζον ὑπερφυῶς ἐφ' ἑκάστῳ τὴν πρόνοιαν* (II S. 392 § 67 K.). Seine Freunde kommen (II S. 434 § 36 K.) *συγχαίροντες τῆς παρὰ τῶν θεῶν προνοίας.* Aristeides selbst muß gestehen (II S. 395 § 2 K.): *Οὐκ ἄν ποτε ἠλπισα εἰς τοσοῦτον προβήσεσθαι προνοίας τὸν θεόν.* Von Asklepios heißt es (II S. 307 § 65 K.): *Ἐπὶ πολλῶν καὶ συνεχῶς τὴν αὐτοῦ δύναμιν καὶ πρόνοιαν ἐμφανίζοντος*[1].

Eine andere Klasse von Menschen, auf die des Gottes Vorsehung sich besonders erstreckt, sind die Armen, für die Asklepios vielleicht auch, wie Kosmas und Damian, *ἀνάργυρος* war. *Ὁ Ἀσκληπιὸς Παύσωνα*[2] *καὶ Ἶρον κἂν ἄλλον τινὰ τῶν ἀπόρων ἰάσαιτο* heißt es in dem schon oben S. 96 Anm. 2 berührten Aelianfragment; es darf so gut wie die übrigen Heilungswunder dem Buche *περὶ προνοίας* zugeteilt werden.

Vielleicht kann man auf diese Schrift noch einen weiteren Wundertypus zurückführen. Stoische Tendenzen sind zumeist auch antiepikureische, und es ist von vornherein klar, daß Bücher *περὶ προνοίας* sich in irgendeiner Form mit denen ausein-

[1] Vgl. noch II S. 393 § 74 K.; S. 423 § 40; S. 436 § 32.

[2] Pauson ist in der Komödie Typus für den Armen, vgl. Fritzsche in seiner Thesmophoriazusen-Ausgabe S. 380f.

andersetzen werden, die die göttliche Vorsehung leugnen, also mit den Epikureern. Nun wird bei Aelian frg. 89 die Krankheits- und Heilungsgeschichte eines gottlosen Mannes erzählt, des Epikureers Euphronios[1]. Schwer erkrankt, von den Ärzten aufgegeben (vgl. Anhang I) wurde er in ein Asklepieion verbracht, wo ihm ein Priester im Traum erschien[2] und als einziges Rettungsmittel verkündigte, er müsse Epikurs gottlose Bücher verbrennen und die Asche als Heilmittel anwenden[3]. Der Pfaffe, der Euphronios dies Mittel anriet, wußte so gut wie Alexander von Abonuteichos, welchen Abbruch Epikurs Bücher ihrem Heilbetrieb taten. Alexander trug nämlich, wie Lukian (Alex. c. 47) erzählt, Epikurs *κύριαι δόξαι* auf den Markt, verbrannte das Ketzerbuch auf einem Scheiterhaufen[4], streute die Asche ins Meer und orakelte dazu: *Πυρπολέειν κέλομαι δόξας ἀλαοῖο γέροντος*. In der platten Erbauungsliteratur, zu welcher die Pronoia-Literatur schließlich herabsank, verfehlte es seine Wirkung sicherlich nicht, wenn an Beispielen, wie der Euphroniosgeschichte, demonstriert wurde, daß selbst die schlimmsten Sünder, atheistische Epikureer, von des Gottes Vorsehung und Gnade nicht ausgeschlossen sind[5]. Und für den Leser muß es eine Befriedigung gewesen sein, zu vernehmen, daß der Sünder sich und durch sein Beispiel andere

---

[1] *Ἀνὴρ Εὐφρόνιος, κακοδαίμων ἀνήρ, καὶ ἔχαιρεν ἐπὶ ταῖς Ἐπινούρου φλυαρίαις καὶ ἐξ ἐκείνων κακὰ εἰρύσατο δύο, ἄθεός τε καὶ ἀκόλαστος εἶναι.*

[2] Dem Rhetor Aristeides erscheint ein Priester II S. 379 § 12 K., ferner der Neokoros Asklepiakos II S. 394 § 76, vgl. Deubner *De incub.* S. 9.

[3] *Καταδαρθόντι οἱ τῶν τις ἱερέων ἐδόκει λέγειν μίαν εἶναι σωτηρίας ὁδὸν τῷ ἀνδρὶ καὶ ἐν τῶν ἐφεστώτων κακῶν φάρμακον, εἴπερ οὖν τὰ Ἐπικούρου βιβλία καταφλέξας, καὶ τῶν ἀθέων τε καὶ ἀσεβῶν καὶ ἐκτεθηλυμμένων στιγμάτων τὴν σποδὸν ἀναδεύσει κηρῷ ὑγρῷ, καὶ ἐπιπλασάμενος τὴν νηδὺν καὶ τὸν θώρακα πάντα καταδήσει ταινίαις.* Asche als Heilmittel wird auch in dem zweiten Wunderbericht aus dem Asklepieion der Tiberinsel verordnet, vgl. oben S. 115 Anm. 3, dazu Dittenberger u. Deubner in den S. 116 Anm. 1 zitierten Werken; s. auch unten S. 132 Anm. 2.

[4] Boshaft sagt Lukian: *Ὡς δῆθεν αὐτὸν* (Epikur selbst) *καταφλέγων.* Lukian lobt an dem Buch gerade, daß es von dem Wunderwust befreie (*δεισμάτων μὲν καὶ φασμάτων καὶ τεράτων ἀπαλλάττον*).

[5] Von Euphronios heißt es weiter: *Ὁ δὲ ὅσα ἤκουσε τοῖς οἰκείοις ὁμολογεῖ, καὶ ἐκεῖνοι περιχαρεῖς αὐτίκα ὑπεπλήσθησαν τῷ μὴ ἐκφρησθῆναι ἐκφαυλισθέντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ αὐτόν.*

bekehrte [1]. Derartige Wunder waren wie geschaffen, Einwände, die die Epikureer gegen die stoische *πρόνοια* vorbrachten, zu entkräften. Gerade physische Übel pflegten sie zum Beweis ihrer *ἀπρονοησία* anzuführen (vgl. Wendland aaO. S. 12 ff.) — nun wird ihnen durch solche Wunder demonstriert, daß Leiden und Krankheiten in der Hand der Vorsehung zum Besten der Sünder gereichen können.

Wie das eben angeführte Beispiel zeigen zwei andere Wunder eine moralisierende Tendenz. Fragment 41 erzählt von dem habsüchtigen Nikanor, den der Gott — Apollon ist es diesmal — schon oft geheilt hatte. Aber immer betrog ihn Nikanor um den gebührenden Lohn, auch wenn er durch Traumgesichte daran gemahnt wurde, indem er seine Genesung dem Zufall, nicht Gottes Ratschluß zuschrieb. Bis ihn eines Tages eine heftige Krankheit erfaßte, der menschliche Kunst nicht mehr gewachsen war (vgl. Anhang I). Unter vielen Tränen flehte er zu Apollon um Heilung, die denn auch gewährt wurde; die Art der Rettung läßt sich aus den zwei sich ergänzenden Versionen, die hierfür vorliegen, erschließen. Suidas überliefert nämlich unter *βύβλος* dies: *Ὁ δὲ Ἀπόλλων κελεύει τὸν μὲν ἀποδόσθαι τῷ Νικάνορι φάκελον βύβλου τετρακοσίων χρυσῶν· ἐὰν δὲ μὴ ἐθέλῃ, ἀεὶ προσεπιτιμᾶν καὶ ἐπαιτεῖν τοῦ χρυσίου προστιθέντα, ἕως ἂν ἀπειπὼν δῷ ὅσον ἂν αἰτηθεὶς τύχῃ τῇ ἐπὶ πάσαις φωνῇ.* Ferner lesen wir bei ihm unter *φάκελλον* folgendes: *Ὁ δὲ Ἀπόλλων κελεύει ἀποδόσθαι τῷ Νικάνορι φάκελον βύβλου τετρακοσίων χρυσῶν καὶ τέφραν ἐργάσασθαι, καὶ βρέξαντα τῷ τῆς Μαρείας λίμνης ὕδατι ἐπιπλάσαι τοὺς ὀφθαλμούς.* Es ist hier von zwei Anweisungen Apolls die Rede: ein Unbekannter soll Nikanor ein Bündel Byblos verkaufen, das dann, wie im zweiten Bericht angegeben, verbrannt und zur Kur verwendet werden soll [2]. Diese zweite, die Kur betreffende Anweisung, hat wohl Nikanor erhalten. Wir haben es vermutlich mit dem Typus von Wundern zu tun, den zwei Beispiele aus Aristeides veranschaulichen: Asklepios erschien ihm und verordnete ihm ein Gänseei; zugleich zeigte er sich auch

[1] Der Schluß des Fragments: *Καί τινα ἐξ αὐτοῦ διδασκαλίαν ἐναυσάμενοι, κἄτα ἐμιμήσαντο ἐς τὸ εὖ καὶ καλῶς.*

[2] Über Verwendung der Asche vgl. oben S. 131 Anm. 1.

dem Manne, der ein solches besaß und wies ihn an, es zu einem ἴαμα aufzubewahren; so erhielt es der Rhetor. In einem anderen Falle war es Isis, die Aristeides befahl, zwei Gänse zu kaufen; zugleich beauftragte sie den Händler, die Gänse nicht abzugeben, sondern für Aristeides zu bewahren[1]. So dürfte auch Nikanor von Apollon die Weisung erhalten haben, sich Byblos zu verschaffen, während jener Bybloshändler den Auftrag erhielt, Nikanor auf die im ersten Bericht enthaltene Weise zu schrauben: das ist die Strafe für seine Habsucht, von der ihn der Gott zugleich mit dem physischen Leiden heilt[2].

Das dritte hierher gehörige Aelianfragment (no. 106) geht wiederum auf den Kreis der Serapiswunder zurück. Einen schlimmen Wüstling, den schwere Krankheit gezwungen, in einem Serapeion seine Zuflucht zu suchen, erscheint der Gott in Gestalt seines Tempelbildes[3] und verkündet ihm, er solle seinen Lebenswandel ändern. Hier ist wieder jene moralisierende Tendenz deutlich, die schon bei den vorhergehenden Fragmenten auffiel.

Ob schon Chrysippos, von dem die Pronoia-Literatur im wesentlichen abhängig ist, in so freigebiger Weise, wie Aelian, mit Wundergeschichten aufwartete, ist mit Sicherheit nicht zu sagen; die von Gercke[4] gesammelten Fragmente seiner Schrift περὶ προνοίας geben dafür kein entscheidendes Material. Benützt hat ihn Aelian stark, denn er nennt ihn kaum. Sein Name erscheint bei Aelian in frg. 81, und dessen bezeichnender Anfang lautet: Ἀποθανόντων τῶν ἀγαθῶν ἀνθρώπων ὁ θεὸς τίθεται πρόνοιαν καὶ ὥραν, καὶ τιμωρεῖ τοῖς ἀδίκως ἀνῃρημένοις. Wie die letzten Worte zeigen, gab es Strafwunder, die zum Beweis der göttlichen Vorsehung bei Chrysipp verwertet waren. Das ist auch leicht verständlich, denn

[1] II S. 423f. K.

[2] Nikanor befolgt des Gottes Befehl, wie der Schluß des Fragments lehrt: Ὁ δὲ ἀκούει τὸν Ἀπόλλωνα ὀρθαῖς ἀκοαῖς. Sein Augenleiden wird geheilt; das lehrt Suidas unter βιώσιμος: Ὁ δὲ ἀνέβλεψέ τε (ἀναβλέπειν ist der typische Ausdruck bei solchen Wundern, vgl. oben die Blindenheilungen der Tiberinsel S. 116) καὶ ἔγη ὅτι βιώσιμος εἴη. Hercher hält das mit Unrecht für ein selbständiges Fragment (no. 42); es ist als Schluß an die Nikanorgeschichte, frg. 41, zu setzen.

[3] Vgl darüber unten S. 157.

[4] In Fleckeisens Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.-Band XIV S. 705ff.

in ihnen konnte man so gut wie in Heilwundern das sichtbare Einschreiten der *πρόνοια* erwiesen finden [1]. Antiepikureische Strafwunder wird man also ohne Bedenken auf stoische Pronoia-Literatur zurückführen dürfen [2]. Eines unter diesen ist sehr bezeichnend, und dies wird mit Buchtitel, Aelian *περὶ προνοίας* zitiert (bei Hercher frg. 10). Es berichtet von einem Epikureer, der nachweisen wollte, daß sich die Götter nicht um die Menschen kümmern (*ὡς οὐ μέλει τῶν ἀνθρώπων τῷ θεῷ δεῖξαι φλεγόμενος*), und zu diesem Zweck in das Megaron eindrang, das nur der Hierophant betreten durfte; der Versuch bekam ihm schlecht: heftige Krankheit befiel ihn. Wie jenes Heilungswunder an Euphronios (oben S. 131 f.) so dient dies Strafwunder dazu, die Epikureer am eignen Leibe das Wirken der göttlichen Vorsehung erfahren zu lassen, die sie doch in ihren Schriften beharrlich leugneten.

Heilkunst, ferner Heilorakel und Heilträume galten, wie die Divination überhaupt, den Stoikern als eine Äußerung der göttlichen Vorsehung [3]. Dieser Anschauung ist auch Artemidor; er fühlt sich im Gegensatz zu jenen, die glauben *οὐκ εἶναι μαντικὴν οὐδὲ θεῶν πρόνοιαν* [4]. Gerade im Hinblick auf Artemidors Werk macht Friedländer, Sittengeschichte III [6] S. 571 eine Bemerkung, die ich nicht unterlassen will anzuführen: „Je weniger dies Buch auch nur eine Spur von eigentlicher Mystik und Phan-

[1] Vgl. Philo bei Euseb, praep. evang. VIII 14, 33; Wendland aaO. S. 55 f.

[2] Äußere Übel sind nach stoischer Auffassung Strafe der Gottlosen (s. Wendland aaO. S. 16; 21 und sonst), vgl. Plutarch, de stoic repugn 15, 2: *Ταῦτά φησι τοὺς θεοὺς ποιεῖν, ὅπως τῶν πονηρῶν κολαζομένων οἱ λοιποὶ παραδείγμασι τούτοις χρώμενοι ἧττον ἐπιχειρῶσι τοιοῦτόν τι ποιεῖν.*

[3] Philon *π. προν.* § 58 bei Wendland aaO. S. 18 Anm. 3: *Oportebat providentiam medicinam praestare*; Tertullian, de an. 46: *Stoici deum volunt providentissimum humanae institutioni inter cetera praesidia divinatricium artium et disciplinarum somnia quoque nobis indidisse, peculiare solacium naturalis oraculi.* Vgl. Büchsenschütz, Traum und Traumdeutung S. 27. Divination und *πρόνοια* sind häufig verbunden, vgl. Welcker, Griech. Götterlehre II S. 305 f. In philosophischen Schriften *περὶ προνοίας* wurden gerne Fragen über Divination abgehandelt, vgl. Reichardt *Philosophorum de divinatione placita atque libri* in den *Commentationes Jenenses* V (1894) S. 112 ff.; 118; 122.

[4] Vorrede, S. 1, 6 Hercher. Es ist gut stoisch, wenn II 29 S. 146, 3 H. neben *Φύσις* und *Εἱμαρμένη* auch *Πρόνοια* auftritt, vgl. Reichardt aaO. S. 145.

tasterei zeigt, je konsequenter, verständiger und methodischer es ist, desto schlagender beweist es, wie wenig in jener Zeit auch Nüchternheit und selbst ein gewisser Rationalismus den Glauben an eine fort und fort in Wundern sich offenbarende Vorsehung der Götter ausschloß. Von diesen Wundern waren nun die Heilungen von Krankheiten durch Eingebungen von Träumen die greifbarsten und überzeugendsten, folglich auch diejenigen, die der Glaube am liebsten und häufigsten schuf und die ihm immer neue Nahrung gaben."

Zuweilen findet sich auch bei sonst in der Literatur zerstreuten Heil- und Strafwundern ein Hinweis darauf, daß man in ihnen eine Äußerung der göttlichen Vorsehung sah. *Κατὰ πρόνοιαν τοῦ θεοῦ* ist es möglich, daß die Eleer die Gebeine des Pelops in ihre Heimat überführen können, um dadurch die Seuche abzuwenden (Paus. V 13, 6). Als es Alexander dem Großen infolge eines wunderbaren Traumgesichtes gelang, seinen von einem giftigen Pfeil getroffenen Freund Ptolemaios zu retten und zu heilen, war dies, wie einige glaubten, ein Werk der Vorsehung [1]. Es ist eine Anspielung auf die in Heilträumen sich offenbarende *πρόνοια* und auf griechische Aretalogie, wenn Petron c. 17 Encolpius zu Quartilla sagen läßt: *Et si quod praeterea aliud remedium ad tertianam deus illi monstrasset adiuvaturos nos divinam providentiam vel periculo nostro* (vgl. dazu unten Exkurs II). Den römischen Tribunen, der sich gegen einen Priester der Großen Mutter vergangen hatte, ereilt plötzlich das Strafgericht: *Παραχρῆμα* (vgl. Anhang II) *μὲν λάβρῳ πυρετῷ συνεσχέθη, μετὰ δὲ ταῦτα ἄφωνος γενόμενος καὶ καταληφθεὶς κυναγχικῷ πάθει τριταῖος κατέστρεψε τὸν βίον παρὰ τοῖς πολλοῖς ὑποληφθεὶς θείᾳ τινι προνοίᾳ ἀνθ' ὧν εἰς τὸν ἱερέα καὶ τὴν θεὸν ἐπλημμέλησε τοῦ ζῆν ἐστερῆσθαι* [2]. Maiandros, der seine Soldaten im Tempel der Großen Mutter zu Pessinus plündern ließ, wird wahn-

[1] Diodor XVII 103: *Ἴδιόν τι καὶ παράδοξον* (vgl. Anhang III) *συνέβη περὶ τὸν Πτολεμαῖον, ὅ τινες εἰς θεῶν πρόνοιαν ἀνέπεμπον.* Es ist bemerkenswert, daß unter allen Schriftstellern, die von diesem Ereignis sprechen, nur der stoisch beeinflußte Diodor der *πρόνοια* Erwähnung tut.

[2] Auch hier erwähnt nur Diodor XXXVI 13 die *πρόνοια*; nicht aber Plutarch, Marius c. 17, wo dasselbe Ereignis berührt wird.

sinnig *κατὰ . . . πρόνοιαν τῆς θεᾶς*[1]. Solch ein Hinweis auf das Walten der göttlichen Vorsehung geht wohl in manchen Fällen darauf zurück, daß der Schriftsteller selbst von den Tendenzen beeinflußt ist, die in der Pronoia-Literatur herrschten. Aber es wird auch durch einen derartigen Hinweis im Wunderbericht, gleichsam durch ein *λῆμμα*, der Verfasser eines Buches *περὶ προνοίας* leicht dazu geführt, gerade solch eine Geschichte für seine Zwecke zu verwerten und in seine Schrift herüberzunehmen.

Aristeides pries die Vorsehung des Asklepios immer und immer wieder in seinen Reden und Schriften (vgl. oben S. 129 f.); andere taten es, wie wir von ihm erfahren, inschriftlich und durch Votivdarstellungen (II S. 336 § 7 K.): *Ἀλλὰ καὶ μέλη τοῦ σώματος αἰτιῶνταί τινες, καὶ ἄνδρες λέγω καὶ γυναῖκες, προνοίᾳ τοῦ θεοῦ γενέσθαι σφίσι, τῶν παρὰ τῆς φύσεως διαφθαρέντων, καὶ καταλέγουσιν ἄλλος ἄλλο τι, οἱ μὲν ἀπὸ στόματος οὕτωσὶ φράζοντες, οἱ δὲ ἐν τοῖς ἀναθήμασιν ἐξηγούμενοι.* Da ist noch Asklepios Träger der *πρόνοια*.

In der Folgezeit tritt der Vorsehungsglaube stärker hervor und löst sich, selbständiger werdend, von dem Wirken des Gottes. In ganz junger Zeit meißelt man auf längst vorhandene Inschriftsteine neue Weihungen[2], gewidmet nicht mehr dem Gott, der *πρόνοια* übt, sondern jetzt schlechthin „der Vorsehung“:

ΠΡΟΝΟΙΑΙ

[1] Pseudo-Plutarch, de fluviis IX 2 p. 1155 D. Der Verfasser dieses Machwerks arbeitet überall mit dem Walten der göttlichen Vorsehung; fast alle Ereignisse haben in ihr ihren Grund, z. B. *κατὰ πρόνοιαν Ἀθηνᾶς* p. 1150 D; *κατὰ πρόνοιαν Ἴριδος* p. 1165 C; *κατὰ δὲ πρόνοιαν θεῶν* p. 1151 A; p. 1151 E; p. 1164 C; p. 1165 E; *κατὰ δὲ θεῶν πρόνοιαν* p. 1151 B; p. 1161 B; *κατὰ πρόνοιαν θεῶν* p. 1151 E, vgl. desselben Verfassers Opus, Ps.-Plut., parall. min. 22 p. 311 A: *κατὰ πρόνοιαν Ἀφροδίτης*. — Daß im griechischen Roman die Rolle der Pronoia nicht auf christlichem Einfluß beruht, ist wohl klar (vgl. Rohde, Gr. Rom.[3] S. 525 Anm. 5), zumal da man Charitons Werk, aus dem Rohde die Vorstellung belegt, jetzt nicht mehr, wie Rohde tat, ans Ende, sondern an den Anfang der erhaltenen Romane setzt, vgl. Reitzenstein, Hell. Wundererzählungen S. 94 Anm. 1.

[2] Blinkenberg, Ath. Mitt. XXIV (1899) S. 389; 393, vgl. IG IV 1318 (wo im Index S. 400 unter *Πρόνοια* 1310 in 1318 zu verbessern ist). S. auch L. Deubner bei Roscher, Myth. Lex. III 2141; Höfer, ebenda S. 3119 ff.

DRITTES KAPITEL

Heilende Statuen und Bilder

ERSTER ABSCHNITT

1

In Lukians Dialog Philopseudes (Kap. 18 ff.) erzählt der würdige Eukrates von den Wunderkräften eines in seinem Hausgang aufgestellten Standbildes; es war eine Porträtstatue des korinthischen Generals Pelichos. Zum Dank dafür, daß diese Statue den Eukrates von einem hitzigen Fieberanfall gerettet hatte, wurde sie von dem Genesenen teilweise (auf der Brust) vergoldet[1]; Taenien und Kränze, die sie schmückten, zeigten den Beschauern, in welcher Ehre sie stand. Eukrates war nicht der Einzige, der die Wunderheilkraft der Statue an sich erfahren hatte; gar mancher war durch sie vom Fieber befreit worden und hatte ihr als Dank für die Rettung ein paar Oboloi vor die Füße gelegt oder einige Silbermünzen mit Wachs an die Hüften des Stand-

[1] Lukian, Philops. 19: *Εἶδόν τινα ... ταινίας καὶ στεφάνους ξηροὺς ἔχοντα, κεχρυσωμένον πετάλοις τὸ στῆθος. Ἐγὼ δέ, ὁ Εὐκράτης ἔφη, ἐκεῖνα ἐχρίσωσα, ὁπότε μ' ἰάσατο διὰ τρίτης ὑπὸ τοῦ ἡπιάλου ἀπολλύμενον.* Diese Art, seinen Dank auszudrücken, lebt im heutigen Griechenland weiter: in der Kirche des Klosters Megaspilion befand sich ein Muttergottesbild, dessen eine Hand, zum Ausdruck des Dankes, vergoldet worden war; davon führte die hier dargestellte Panagia den Namen *χρυσοχείρα* (B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 73), vgl. ferner unten S. 141 und 152.

bildes geklebt. Etliche hatten auch silberne Täfelchen als Votive oder Weihegaben geopfert[1].

Andererseits besaß das Bild auch die Kraft zu schaden, Krankheiten zu senden. Als der skeptische Spötter Tychiades den Eukrates auf seine Erzählung hin fragte: *ἦν γὰρ καὶ ἰατρὸς . . . ὁ βέλτιστος οὗτος Ἡλίχος*; erhielt er die ernste Antwort und Mahnung: *Ἔστι, καὶ μὴ σκῶπτε, . . . ἤ σε οὐκ εἰς μακρὰν μέτεισιν ὁ ἀνήρ. οἶδα ἐγὼ ὅσον δύναται οὗτος ὁ ὑπὸ σοῦ γελώμενος ἀνδριάς. ἢ οὐ νομίζεις τοῦ αὐτοῦ εἶναι καὶ ἐπιπέμπειν ἠπιάλους οἷς ἂν ἐθέλῃ, εἴ γε καὶ ἀποπέμπειν δυνατὸν αὐτῷ*[2]; Das ist keine leere Drohung, die Eukrates da ausspricht[3], hat er doch schon einen Beweis dafür gesehen, wie das Bild seine Verächter zu strafen weiß[4]. Einer der Stallknechte des Eukrates benutzte einst die Zeit, da Pelichos gerade spazieren ging[5], dazu, jene Münzen und Votivgaben, außerdem

[1] AaO. 20: *Πολλοὶ . . . ἔκειντο ὀβολοὶ πρὸς τοῖν ποδοῖν αὐτοῦ καὶ ἄλλα νομίσματα ἔνια ἀργυρᾶ πρὸς τὸν μηρὸν κηρῷ κεκολλημένα καὶ πέταλα ἐξ ἀργύρου, εὐχαί τινος ἢ μισθὸς ἐπὶ τῇ ἰάσει, ὁπόσοι δι' αὐτὸν ἐπαίσαντο πυρετῷ ἐχόμενοι.* Auch die Sitte, Münzen mit Wachs an das Bild anzukleben, hat sich erhalten; so klebt auf Rhodos in der Kirche des Klosters Zambika das Volk den Heiligenbildern Goldmünzen mit Wachs an (B. Schmidt aaO. S. 73). Über den in Mittelalter und Neuzeit verbreiteten Brauch, Wachs und Geldstücke verbunden zu opfern, vgl. K. Andree, Votive und Weihegaben des kath. Volkes in Süddeutschland, München 1904 S. 83.

[2] Vgl. über diese Vorstellung oben S. 55 ff.; 96 Anm. 2.

[3] Freilich auf Tychiades macht sie keinen Eindruck; er erwidert mit ironischem Pathos: *Ἅλεως . . . ἔστω ὁ ἀνδριὰς καὶ ἤπιος οὕτως ἀνδρείος ὤν.*

[4] Strafwunder von Statuen werden wir noch manche kennen lernen; vgl. außer dem bald Anzuführenden Philostratos, Heroïkos S. 151 f. K., wo eine Statue des Hektor in Ilion die Beleidigungen eines assyrischen Jünglings mit dessen Tod bestraft. Die Proitostöchter wurden wahnsinnig, weil sie Heras Bild verachtet hatten (Apollodor II 2, 2). Strafende Heiligenbilder z. B. bei Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden (1865) S. 532 f. no. 493; Mussafia, Sitzungsber. d. kaiserl. Akad. Wien Bd 113 (1887) S. 946 no. 44.

[5] Dies gehörte zu den täglichen, oder vielmehr nächtlichen Gewohnheiten dieser wunderbaren Statue, vgl. Lukian aaO. 19. Jede Nacht stieg sie von ihrer Basis herunter und wandelte singend im Hause umher, von vielen gesehen, ohne jemand etwas zu Leide zu tun, sofern man ihr aus dem Wege ging (darin weit gutartiger als der eherne Hippokrates des Arztes Antigonos; diese Statue polterte des Nachts im Haus umher, warf die Büchsen um, schüttete Arzeneien durcheinander, warf die Türen zu, all dies besonders, wenn sie keine *θυσία* erhalten hatte, vgl. Lukian aaO. 21). Auch

noch die Obolen, die Pelichos am Neumond geschenkt wurden, zu entwenden. Der alte General merkte dies und ließ den Dieb — wer das war, blieb dem wunderbaren Bild natürlich nicht verborgen — die Nacht hindurch immerfort in einem Kreis herumlaufen, bis es tagte, das Gestohlene gefunden und der Dieb geprügelt wurde. Damit noch nicht genug: bald darauf starb der Übeltäter, weil er jede Nacht so fürchterliche Geißelhiebe erhielt, daß man am Morgen noch die Striemen sah[1]. So rächte sich das Bild.

Zu dieser Wunderkraft kommt Pelichos wohl deshalb, weil er ἥρως ist[2]. Wie so viele andere, die sich zu Lebzeiten ausgezeichnet hatten, empfängt er nach seinem Tode Verehrung; und die Kräfte, die schon den Lebenden über die andern erhoben hatten, werden gesteigert dem Heros beigelegt, ihm, oder auf Grund einer bald zu besprechenden Vorstellungsweise, seinem Bilde.

Während wir annehmen müssen, daß die Statue des Pelichos in einem immerhin engen Kreis Verehrung genoß (etwa bei den Hausgenossen des Eukrates[3], hat sich die Verehrung der Standbilder von solchen Heroen, die einen festen Kult besaßen, weiter ausgedehnt. Daß man sich von dem in Athen verehrten Ξένος Ἰατρός[4] Heilungswunder erzählte, sehen wir

machte es Pelichos viel Vergnügen, zuweilen ein Bad zu nehmen; dann hörte man die ganze Nacht hindurch das Geplätscher. Darin tat es der General den Götterbildern gleich, die ihren Tempel verließen, um im Meer zu baden, wie etwa das Bild der großen Mutter bei Cassius Dio XLVIII 43 und die „Wunderstatue" (σημήιον) im Tempel der syrischen Göttin (Lukian, de dea Syria 33), ferner das Standbild des Heros Eunostos (Plutarch, quaest. Gr. 40 p. 301 A). In dieser Plutarchstelle handelt es sich wie auch bei Cassius Dio um ein Lustrationsbad, das die beleidigte Gottheit selbst unternimmt, um sofort das μίασμα abzuwaschen. Beim Bild des Pelichos ist das Motiv des Badens ins Komische umgesetzt, wie überhaupt die ganze Pelichosgeschichte köstlich erzählt ist, „im richtigen Volkston" (Rohde, Psyche[4] II S. 352 Anm.).

[1] Vgl. die Strafwunder oben S. 81 Anm. 1.

[2] Rohde aaO. S. 352 zu 351 Anm. 4.

[3] Friedländer, Sittengeschichte[6] III (1890) S. 577.

[4] Usener, Götternamen S. 150. Was Lukian über den Kult berichtet, ist sicherlich nicht freie Erfindung, wie Sybel, Hermes XX S. 45 ff. meinte, sondern diesen Angaben haben gewiß Tatsachen entsprochen, vgl. Rohde aaO.

aus Lukians Skythes[1]; ebenda erfahren wir auch, daß man seinem Bilde[2] Fieberheilungen verdankte: *Φασὶ πυρεταίνοντάς τινας ἤδη πεπαῦσθαι ἀπ' αὐτοῦ* (Lukian spricht von der Statue) *καὶ μὰ τὸν Δί' οὐδὲν ἄπιστον, ὃς ὅλην ποτὲ ἰάσατο τὴν πόλιν.*

Von andern Heroen und ihren wundertätigen Bildern gibt eine bemerkenswerte Stelle aus der Apologie des Athenagoras Kenntnis; sie lautet (Kap. 26, Text nach J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907 S. 145): *Τοῦ τοίνυν ἄλλους μὲν εἶναι τοὺς ἐνεργοῦντας, ἐφ' ἑτέρων δὲ ἀνίστασθαι τὰς εἰκόνας, ἐκεῖνο μέγιστον τεκμήριον, Τρωὰς καὶ Πάριον· ἡ μὲν Νερυλλίνου εἰκόνας ἔχει — ὁ ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς —, τὸ δὲ Πάριον Ἀλεξάνδρου καὶ Ἡρωτέως· τοῦ Ἀλεξάνδρου ἔτι ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς καὶ ὁ τάφος καὶ ἡ εἰκών. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀνδριάντες τοῦ Νερυλλίνου κόσμημά εἰσι δημόσιον, εἴπερ καὶ τούτοις κοσμεῖται πόλις, εἷς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται, καὶ θύουσί τε δι' αὐτὰ καὶ χρυσῷ περιαλείφουσιν καὶ στεφανοῦσιν τὸν ἀνδριάντα οἱ Τρωαδεῖς. ὁ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ ὁ τοῦ Ἡρωτέως* (τοῦτον δ' οὐκ ἀγνοεῖτε ῥίψαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ πῦρ περὶ τὴν Ὀλυμπίαν), *ὁ μὲν καὶ αὐτὸς λέγεται χρηματίζειν, τῷ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου — „δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναικομανές“ — δημοτελεῖς ἄγονται θυσίαι καὶ ἑορταὶ ὡς ἐπηκόῳ θεῷ. πότερον οὖν ὁ Νερυλλῖνος καὶ ὁ Ἡρωτεὺς καὶ ὁ Ἀλέξανδρός εἰσιν οἱ ταῦτα ἐνεργοῦντες περὶ τὰ ἀγάλματα ἢ τῆς ὕλης ἡ σύστασις; ἀλλ' ἡ μὲν ὕλη χαλκός ἐστιν, τί δὲ χαλκὸς δύναται καθ' αὑτόν, ὃν μεταποιῆσαι πάλιν εἰς ἕτερον σχῆμα ἔξεστιν, ὡς τὸν ποδανιπτῆρα ὁ παρὰ τῷ Ἡροδότῳ Ἄμασις; ὁ δὲ Νερυλλῖνος καὶ ὁ Ἡρωτεὺς καὶ ὁ Ἀλέξανδρος τί πλέον τοῖς νοσοῦσιν; ἃ γὰρ ἡ εἰκὼν λέγεται νῦν ἐνεργεῖν, ἐνήργει καὶ ζῶντος καὶ νοσοῦντος Νερυλλίνου.* Es ist wichtig, daß sich der Wunderglaube nur an e i n e Statue des Neryllinos anschloß, nicht an alle, die in der Troas als

[1] Kap. 2; als die Pest in Athen herrschte, erschien er Deimainete, der Frau eines Areopagiten, im Traum und gab ihr Mittel an, die zur Abwendung der Seuche dienten.

[2] Es stand auf dem Grab des Toxaris; an dieser Stelle hatte auch Deimainete den Heros heraustreten und ihr das Heilmittel angeben sehen — ein treffliches Beispiel für die Ortsgebundenheit der Heroen und ihre leibhaftige Gegenwart an der Grabstätte.

seine Bilder standen; so ist auch nicht jegliches Heiligenbild wunderkräftig, sondern einzelne, irgendwie vor den andern ausgezeichnete. Von jenem Bild des Neryllinos glaubte man, daß es Orakel gebe und Kranke heile[1]. Zum Dank dafür wurde es durch Opfer verehrt, bekränzt und vergoldet, ganz wie Eukrates' Pelichos und die Panagia der Neugriechen[2]. Wer Neryllinos war, wissen wir nicht; Friedländer (Sittengeschichte[6] III 1890 S. 577) vermutet, M. Suillius Nerullinus, der Konsul des Jahres 50, etwa 67/70 Prokonsul in der Provinz Asia, sei als *Ἥρως Νερυλλῖνος* verehrt worden. Doch scheint die Zusammenstellung mit Alexander und Peregrinus Proteus dafür zu sprechen, daß man in ihm einen ähnlichen Wundertäter zu erblicken habe. Diese beiden Männer[3] sind besonders aus Lukians gleichnamigen Dialogen bekannt. Wie Alexandros von Abonuteichos, dieser ebenso einflußreiche und verehrte, wie heftigst angefeindete Jünger des Asklepios[4], zu Lebzeiten Wunder gewirkt hatte, so tat späterhin seine Bildsäule, die auf der *ἀγορά*, beim Kenotaph (also Heroenkult) stand. Peregrinus Proteus, dessen Statue Orakel gab, soll geäußert haben: *Δαίμονα νυκτοφύλακα γενέσθαι αὑτόν.* Wenn daran anknüpfend Lukian (de morte Peregrini 27 f.) schreibt: *Καὶ δῆλός ἐστι*

---

[1] *Χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι* als eine Handlung (Traumorakel) zu fassen (so Geffcken aaO. S. 222 Anm. 6), nötigt nichts. *δι' αὐτά* verbietet es vielmehr; die Änderung *δι' αὐτό* (Wilamowitz) ist unnötig. Orakelgebende Standbilder sind häufig, vgl. Tacitus, ann. XII 22; Lukian, de dea Syria 36; Macrob., sat. I 23 ff.; Pausanias VII 22, 2 f., dazu Usener, Göttern. S. 267; Rhein. Mus. LIX (1904) S. 623 f.; Proklos, in Tim. IV 240 (ed. Diehl Bd III S. 6); 287 C (S. 155 D.), dazu Lobeck *Aglaophamus* S. 108 Anm. w.

[2] Vgl. oben S. 137 Anm. 1. Diese Analogien erweisen die von Wilamowitz vorgeschlagene Umstellung von *χρυσῷ* (zu *στεφανοῦσιν*) als ungerechtfertigt; das überlieferte *χρυσῷ περιαλείφουσιν καὶ στεφανοῦσιν* ist untadelig.

[3] Vgl. über sie E. Zeller, Vorträge und Abhandl., zweite Sammlung 1877 S. 154 ff.; Cumont *Mémoires publ. par l'Acad. roy. de Belgique* 1887.

[4] In seinem Orakel zu Abonuteichos sollen Kranke geheilt, Tote auferweckt worden sein. Lukians Polemik zeigt, wieviel Einfluß der Mann besaß; es war gar nicht ungefährlich, ihn derart anzugreifen, vgl. K. Meiser, Studien zu Lukian, Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wissensch. phil. hist. Kl. München 1906 S. 296 f. Der von Alexander gestiftete Glykonkult drang bis nach Dacien und Moesien hinein, wie Münzen zeigen, vgl. Friedländer aaO. S. 563 ff.

βωμῶν ἤδη ἐπιθυμῶν καὶ χρυσοῦς ἀναστήσεσθαι ἐλπίζων, so ist dies eine Prophezeiung *ex eventu*. Denn tatsächlich genoß Peregrinus, wie die Athenagorasstelle zeigt, kultische Verehrung. Ebenso entspricht den Tatsachen, wenn Lukian, in der Fiktion unmittelbar nach dem Tode des Peregrinus zu reden, bemerkt: es werden sich wohl bald ein paar Dummköpfe finden, die durch ihn vom Wechselfieber geheilt sein wollen. Fieberheilungen sind ja gerade für die Heroenbilder[1] charakteristisch. Jene Statuenwunder erklärt Athenagoras nach der in der christlichen Apologetik üblichen Weise aus dem Wirken von Dämonen[2]; die Tatsächlichkeit der Wunder zu leugnen, kommt ihm nicht bei[3].

Von den Standbildern zweier bekannter Athleten, des Faustkämpfers Polydamas aus Skotussa[4] und des Theagenes von Thasos[5] berichtete man gleichfalls Heilungswunder.

Während Lukian[6] von einer bestimmten Statue jedes dieser beiden spricht, redet Pausanias[7] von mehreren kultisch verehrten Statuen, denen man Wunder- und zwar wiederum Fieberheilungen beilegte. An das thasische Bild des Theagenes hat sich außerdem eine für den Bildglauben sehr bezeichnende Legende angeschlossen. Nach dem Tode des Athleten wurde

[1] Übrigens hatte Peregrinus außer in Parion auch sonst Standbilder. Das zeigen Lukians Worte (Kap. 41): *εἰκόνας μὲν γὰρ παρά τε Ἠλείων αὐτῶν παρά τε τῶν ἄλλων Ἑλλήνων . . . αὐτίκα μάλα οἶδα ἀναστησομένας.* Die Futurform ist hier wieder nur durch die Fiktion, gleich nach Peregrinus Tod zu reden, bedingt, vgl. Zeller aaO. S. 186f.

[2] Vgl. Geffcken aaO. S. 219ff.; 223; K. H. E. de Jong *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste* Dissert. Leiden 1900 S. 88; 136ff.

[3] Das *λέγεται* bedeutet nur schwachen Zweifel; es ist der Ton dessen, der referiert, was man sich erzählt, vgl. Zeller aaO. S. 172.

[4] Pausanias VI 5; Rohde aaO. I S. 194.

[5] Paus. VI 11, 2ff.; Rohde aaO. S. 193.

[6] Lukian, deor. cons. 12: *Ἤδη καὶ ὁ Πολυδάμαντος τοῦ ἀθλητοῦ ἀνδριὰς ἰᾶται τοὺς πυρέττοντας ἐν Ὀλυμπίᾳ καὶ ὁ Θεαγένους ἐν Θάσῳ.*

[7] Paus. VI 11, 9: *Πολλαχοῦ δὲ καὶ ἑτέρωθι ἔν τε Ἕλλησιν οἶδα καὶ παρὰ βαρβάροις ἀγάλματα ἱδρυμένα Θεαγένους καὶ νοσήματά τε αὐτὸν ἰώμενον καὶ ἔχοντα παρὰ τῶν ἐπιχωρίων τιμάς.* Bezüglich des *αὐτόν* (persönliche Form, wo von dem Bild die Rede ist) vgl. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie S. 5; s. auch Chariton, Chaer. et Callistr. I 1, 7: *ἡ δὲ παρθένος τῆς Ἀφροδίτης* (gemeint ist das Bild) *τοῖς ποσὶ προσέπεσε . . . καταφιλοῦσα.* Vgl. ferner unten S. 145 Anm. 4.

sein Bild allnächtlich von einem Rivalen gepeitscht[1], bis es einmal auf den Frevler fiel und ihn erschlug[2]. Die Söhne des Getöteten verklagten das Bild und dem Gesetze gemäß wurde es ins Meer versenkt[3]. Nun suchte die Thasier infolge des Grolles des Heros Unfruchtbarkeit, oder, nach anderer Version, eine Seuche heim[4]; und erst nach wiederholter Befragung des delphischen Orakels konnten sie Befreiung von dem Übel finden, indem sie das versenkte Bild auffischten und an seinem alten Platze wieder aufstellten[5].

Die nächste Erklärung für die Tatsache, daß man den Bildern der genannten Kämpfer solche Wunderkraft beimaaß, ist wiederum die: ihre Urbilder wurden als ἥρωες verehrt[6]. Doch darf man wohl auch an ein Hereinspielen anderer Anschauungen denken. Wie die Fürsten, weil sie die andern

[1] Die nicht seltenen Fälle von Mißhandlung eines Bildes (vgl. L. Schmidt, Ethik der alten Griechen II S. 64; den Beispielen kann Aelian frg. 36 H. hinzugefügt werden) zeigen die Anschauung von der Empfindungsfähigkeit eines Bildes deutlich. Meist ist solche Mißhandlung der Ausdruck von Unzufriedenheit. Wenn Pan einen zu geringen Fleischertrag der Herden gibt, schlagen die arkadischen Hirten sein Bild mit Zwiebeln, nicht anders als der italienische Lazzaroni seinen Heiligen höhnt und prügelt, wenn er mit Wundern zögert, vgl. Terzaghi, Arch. f. Rel.-Wiss XI (1908) S. 146; R. M. Meyer ebenda S. 324; Wiedemann, Magie und Zauberei im alten Ägypten (Alte Orient VI 4) S. 93; Friedländer, Sittengeschichte III S. 606.

[2] Parallelen bei Rohde aaO. S. 194 Anm. 2.

[3] Daß in diesem Gesetze die Vorstellung von fetischartiger Beseelung lebloser Körper zu erkennen sei, betont Rohde aaO.

[4] Während Pausanias VI 11, 6 ff. und Oinomaos (bei Euseb., praep. ev. V 34, 9 ff.) von Unfruchtbarkeit reden, berichtet Dion von Prusa, or. 31 § 96 (I S 247 v. Arnim) von einem λοιμὸς χαλεπώτατος. Beide Übel kommen häufig als von Göttern verhängte Strafen vor (über Pest vgl. Welcker, Kl. Schriften III S. 33 ff.; Buresch, Klaros S. 23), ein Schwanken in den Versionen ist daher leicht erklärlich. Ähnlich wird bei einigen der Scholiasten zu Aristophanes Lysistr. 645 als von Artemis gesandte Strafe λιμός angegeben, bei anderen λοιμώδης νοσος. Daß Seuchen durch Errichtung von Bildern zu heben sind, wird uns noch begegnen (vgl. unten S. 149 ff.); aber auch Unfruchtbarkeit kann man so abwenden: auf Rat des delphischen Orakels errichten die Epidaurier Statuen der Damia und Auxesia, und daraufhin trägt ihr Land wieder reiche Frucht (Herodot II 82).

[5] Auf eine ähnliche Geschichte von einem Pentathlos Euthykles in Lokroi und seinem Bild spielt Oinomaos bei Eusebius an, praep. ev. V 34.

[6] Rohde aaO. 192 ff.; Usener, Götternamen S. 250.

Menschen überragen und ihnen, zunächst politisch und sozial, Förderung bringen können, zu Σωτῆρες werden [1] und allmählich immer mehr göttliche Macht, also auch Wundermacht erhalten — wie ferner hervorragende Männer des Geistes in einer üppigen Fülle von Legenden als Wundertäter erscheinen [2], so geht vielleicht bei Männern wie Polydamas und Theagenes, den in ganz Hellas berühmten Siegern der panhellenischen Spiele, die Vorstellung von der Wunderkraft ihrer Bilder auf eben jene das Maaß der gewöhnlichen Menschen überragenden Leistungen zurück. Und weil die Urbilder in verklärendem Lichte erschienen [3], standen die Abbilder im Besitz von übernatürlichen Kräften, nach einem Gesetz primitiven Denkens, das zwischen Bild und Gegenstand nicht scheidet, das für das eine annimmt, was vom andern gilt. Dargestelltes und Darzustellendes ist für den Fetischverehrer unserer Zeit so identisch, wie es für jene war, die das Gebot erhielten: „Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen, dasselbe anzubeten“ [4]. Auf einer intellektuell fortgeschritteneren Stufe hat man zwar ein Gefühl dafür, daß eine völlige Identität nicht vorhanden ist, und es tritt in den Vordergrund die Vorstellung von dem Bilde als dem Sitz des göttlichen Wesens, die Vorstellung von der Beseelung des Abbildes. Beide Anschauungsformen führen zu denselben praktischen Folgen. Diese sind: einmal der Glaube, daß die gleichen Kräfte und Wirkungsfähigkeiten dem Bilde innewohnen, die dem Urbilde zu eigen sind; dann der

[1] P. Wendland Σωτήρ, Zeitschr. f. neutestam. Wissensch. V (1905) S. 335ff., vgl. oben S. 75.

[2] In den βίοι der Philosophen und Sophisten.

[3] Berühmte Athleten waren besondere Götterlieblinge, fanden doch die Spiele zur Verehrung und im Dienst der Götter statt. Darum jene Träume, die ihnen zu teil wurden, vgl. oben S. 90ff. Der Olympionike Oibotas hatte in Olympia eine kultisch verehrte Statue, Rohde aaO. S. 194. Euthymos besaß in Lokroi und Olympia je ein Standbild, beide wurden am gleichen Tage vom Blitz getroffen; bei Lebzeiten hat man ihm geopfert, ebenso nach seinem Tode, vgl. Plinius, nat. hist. VII 152; Kallimachos frg. 399 Schn. (aus den αἴτια, wie Wilamowitz, Hermes XXIX S. 245f. vermutet).

[4] Radermacher, Festschrift für Gomperz, Wien 1902 S. 197. Bei der Rolle des Bildes im Zauber kreuzen sich Identitäts- und Analogievorstellung mannigfach.

Glaube, daß das Abbild auch die Empfindungsfähigkeit des Urbildes besitzt. Es ist also das Bild nach außen hin tätig und andererseits ist es leidend von äußerlichen Einflüssen abhängig. Es straft und läßt sich versöhnen, es heilt[1] und empfindet, wenn man sich dankbar erweist. Daß die Identitätsvorstellung bei den Griechen und Römern nie ganz verschwunden ist, darf man annehmen[2]; jene andere von der Beseeltheit des Götterbildes hat im ganzen Altertum geherrscht[3]. Man sprach von dem Gotte, meinte aber sein Bild[4]. Als Sulla

[1] Einige allgemeine Stellen führt de Jong in der S. 142 Anm. 2 zitierten Schrift S. 87 u. 137 an. So spricht Origenes, contra Cels. III 36 von den Aegyptern: *ἔν τισι τόποις ἱδρυόντων δαίμονας μαντικοὺς ἢ ἰατρικούς.* Apuleius, Asclepius 24 (S. 60 ed. Thomas) nennt: *Statuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, vate, somniis multisque aliis rebus praecidentes, inbecillitates hominibus facientes easque curantes.* Psellus, quae de daem. sent. Gr. p. 40: *Ἀγάλματά τε ὑφίστησιν ὑγείας περιποιητικά.*

[2] Noch Julian p. 294 C sagt ausdrücklich, man solle ja nicht meinen, daß die *ἀγάλματα* die *θεοί* selber seien (I S. 378 ed. Hertlein, vgl. G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians, Leipzig 1908 S. 91 f.). Als Paulus in Ephesos erklärte: *ὅτι οὐκ εἰσὶν θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γενόμενοι*, wurde dies als schwerer Frevel empfunden (Act. Apost. 19, 26).

[3] Welcker, Griech. Götterlehre II S. 121 ff.; Nägelsbach, Nachhomerische Theologie S. 5; Radermacher, Festschr. f. Gomperz S. 200 ff.; derselbe, Arch. f. Rel.-Wiss. VII (1904) S. 451; derselbe, Westd. Zeitschr. XXIV (1905) S. 219 ff.; Gruppe, Griech. Mythol. u. Rel.-Gesch. II S. 980 f. Über die auch sonst herrschende Vorstellung vgl. ferner v. Baudissin, Studien zur semit. Rel.-Gesch. I S. 79 ff.; Negelein, Arch. f. Rel.-Wiss. V (1902) S. 1 ff.; Sapper, ebenda VII (1904) S. 455; R. M. Meyer, ebenda XI (1908) S. 327; de Jong aaO. S. 136 ff. und die bei ihm S. 138 angeführten Stellen von Maspéro.

[4] Das ist häufig kurze, weil bequeme Bezeichnungsweise, aber bei weitem nicht in allen Fällen; häufig ist sie besonders in späterer Literatur, vgl. die Pausanias- und Lukianstellen oben S. 140; 142 Anm. 7. Lehrreich ist Babrius Fabel 119, vgl. auch Horaz, carm. I 4, 10 und dazu Kießling-Heinze. Gegen solche Redeweise wendet sich Plutarch, de Iside p. 379 C. Gegen die Vorstellung selbst ziehen die antiken Philosophen zu Felde, von Xenophanes an bis besonders zu den Stoikern (vgl. Geffcken aaO. S. XX ff.; Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, Tübingen 1907 S. 114; Mau aaO. S. 92); ferner die Kirchenväter, indem sie ähnlich wie Plutarch aaO. auf die Konsequenzen hinweisen, die sich aus dieser Sprechweise ergeben müssen (vgl. Clem. Alex., protr. IV 52, daraus Arnobius VI 14—23; Lactant., div. inst. II 2, vgl. II 4; Athenagoras, apol. 22, dazu Geffckens Kommentar).

aus dem Tempel von Alalkomenai das Athenabild geraubt hatte, war das Heiligtum ἠρημωμένον τῆς θεοῦ [1]. Weil man fürchtete, der Gott könne aus dem Tempel entweichen und der Stadt seinen Schutz entziehen, fesselte man das Götterbild [2]. Die Aegineten schickten den Thebanern, um ihnen im Kampf göttliche Hilfe zuteil werden zu lassen, die „Aiakiden", d. h. ihre Kultbilder [3]. Häufig werden Lebensäußerungen von Standbildern berichtet [4]: sie lachen [5], reden [6], schließen die Augen, um keine Freveltat erblicken zu müssen [7], oder wenden sich ab [8], blicken dem Beschauer nach [9]; schwitzen [10], bewegen sich [11], und anderes mehr; kurz, ihnen ist, wie Iustinus Martyr sagt, eben alles möglich [12].

---

[1] Paus. IX 33, 6; vgl. die Klagê der Syrakusaner bei Cicero, divin. in Caec. I 3.

[2] Paus. III 15, 5, vgl. Platon, Menon p. 97D; Diodor XVII 41 fin.; Curt. Ruf. IV 13, 21 (dazu Freinsheim); Plut., Alex. 24; Lobeck *Aglaophamus* S. 275; Bötticher, Tektonik der Hellenen, zweite Ausgabe II 1881 S. 619f.; Gruppe aaO. S. 982 Anm. 2; Radermacher, Westd. Zeitschr. aaO. S. 223.

[3] Herodot V 80f., vgl. VIII 64; 83f.

[4] Welcker, Griech. Götterlehre II S. 121ff.; Gruppe aaO. S. 981 Anm. 1; R. Lembert, Das Wunder bei den röm. Historikern (Wissensch. Beigabe z. Jahresber. d. kgl. Realgymnasiums Augsburg 1904) S. 12. Ein ganzes Nest von Beispielen bei Plutarch, de Pyth. orac. 8 p. 397EF.

[5] Sueton, Calig. 57. Wie da die Soldaten schreckergriffen ablassen, so die Juden in dem Marienwunder bei Mussafia, Wiener Sitzungsberichte, phil.-hist. Kl. Bd 113 (1887) S. 940 no. 20.

[6] Livius V 22, 5f.; Dion. Hal., ant. Rom. XIII 3, 2; Plutarch, Coriolan 37 fin.; Cam. 6; Val. Maxim. I 8, 3 u. 4; redendes Christusbild bei Mussafia aaO. S. 927.

[7] Strabon VI p. 264.

[8] Cassius Dio LIV 7; XLVI 33; XXXIX 20; Athenaeus XII p. 521F.

[9] Lukian, de dea Syr. 32.

[10] Plutarch, Timol. 12 fin.; Coriolan 38; Alex. 14 fin.; Lukian aaO. 10; A. Ausfeld, Der griech. Alexanderroman, Leipzig 1907 S. 55. — Günter, Legendenstudien, Köln 1906 S. 172 Anm. 3. Blutende Christusbilder: Mussafia aaO. S. 922; 925; Bd 115 (1888) S. 55 no. 110a; Bd 139 (1898) achte Abhandl. S. 12f.; Toldo, Leben u. Wunder der Heiligen, in Max Kochs Stud. f. vergl. Lit.-Gesch. V 1905 S. 350.

[11] Livius XL 59, 7; Caesar, bell. civ. III 105, 3ff.; Tacitus, hist. I 68; Sueton, Vesp. 5; Iul. Obsequ. 48; Dion. Hal. I 67; Val. Max. I 4, 7. — Vgl. die gnostische Legende bei Usener, Weihnachtsfest S. 34ff.; Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden (1865) S. 269 no. 207; S. 531f. no. 492.

[12] Iustinus, de resurr. 5 ed. Otto II[3] S. 224: *Τῶν γὰρ ἐθνῶν ἁπάντων*

2

Die enge Zusammengehörigkeit von Heil- und Strafwunder[1] war schon in den bisher angeführten Fällen von Statuenwundern zu bemerken; sie tritt uns wieder entgegen bei einer Reihe von Beispielen, die nunmehr zu betrachten sind. Während dort das Wundertun bei den Standbildern sozusagen gewöhnlich war, handelt es sich in den folgenden Fällen um ein unerwartetes, einmaliges, auf bestimmte Veranlassung hin eintretendes Wunder.

Der Verfasser der unter Plutarchs Namen gehenden „Parallelen" erzählt, bei dem Brande von Troja habe Ilos das vom Himmel gefallene Palladion aus dem Tempel gerettet; da aber das Bild von keines Mannes Auge geschaut werden durfte, sei er geblendet worden[2]. Später habe ihm die versöhnte Gottheit das Augenlicht wiedergegeben[3]. Die römische Parallele berichtet ganz Entsprechendes von einem vornehmen Römer namens Antylos[4]. Apollodor III 12, 3 kennt die Blendung und Heilung des Ilos nicht; als Gewährsmann für diese Geschichte wird bei Pseudo-Plutarch Derkylos[5] genannt (*ὡς Δέρκυλλος ἐν πρώτῳ κτίσεων*, vgl. FHG IV S. 387 frg. 17), aber diese *κτίσεις* sind eine Erfindung Pseudo-Plutarchs[6]. Übrigens ist bemerkenswert, daß unter den Fragmenten des Derkylos ein anderes, das von Blendung und Wiedererlangung des Augenlichts handelt, ebenfalls aus einem Machwerk unseres Autors herrührt; es steht bei Pseudo-Plutarch, de fluviis XXII 5:

ἐπὶ τὰ εἴδωλα πεπιστευκότων καὶ πεπεισμένων ὅτι πάντα δυνατὰ τούτοις ἐστίν, ὡς καὶ Ὅμηρος ὁ ποιητὴς αὐτῶν φησιν· „Θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται καὶ ῥεῖα".

[1] Vgl. oben S. 138.

[2] Ähnliche Gründe zur Blendung sind uns oben S. 57 und 56 Anm. 1 begegnet, vgl. außerdem Kallim., hymn. V 75 ff.; Plutarch, Alex. 3.

[3] Ps.-Plutarch, parall. XVII p. 309 F ff.: *Ἐν Ἰλίῳ τοῦ ναοῦ τῆς Ἀθηνᾶς ἐμπρησθέντος, προσδραμὼν Ἶλος τὸ διοπετὲς ἥρπασε παλλάδιον καὶ ἐτυφλώθη. οὐ γὰρ ἐξῆν ὑπ' ἀνδρὸς βλέπεσθαι· ὕστερον δὲ ἐξιλασάμενος ἀνέβλεψεν.*

[4] *Ἄντυλος ἀνὴρ τῶν ἐπισήμων πορευόμενος εἰς τὸ προάστειον, ὑπὸ κοράκων ἐπεσχέθη παιόντων ταῖς πτέρυξι. φοβηθεὶς δὲ τὸν οἰωνὸν εἰς Ῥώμην ὑπέστρεψεν. Ἰδὼν δὲ τὸ τέμενος τῆς Ἑστίας καιόμενον, καὶ τὸ παλλάδιον ἁρπάσας, ἐτυφλώθη· ὕστερον δ' ἀνέβλεψεν* (vgl. oben S. 133 Anm. 2) *ἐξιλασάμενος.*

[5] Über ihn vgl. Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit I S. 644 ff.

[6] Susemihl aaO. S. 646 Anm. 660.

Γεννᾶται ἐν αὐτῷ (τῷ Ἀχελώῳ) βοτάνη ἡ μύωψ προσαγορευομένη. ἣν ἐάν τις εἰς ὕδωρ βαλὼν νίψηται τὸ πρόσωπον, ἀποβάλλει τὴν ὄρασιν, Ἄρτεμιν δ' ἐξιλασάμενος ἀνακτᾶται τὸ φῶς· καθὼς ἱστορεῖ Δέρκυλλος ἐν γ' Αἰτολικῶν[1]. Die römische Parallele zur Ilosgeschichte ist eine Erfindung Pseudo-Plutarchs unter Anlehnung an das oft erzählte[2] Unglück, das dem Pontifex L. Metellus Piso widerfahren sein soll[3]. Der Metelluslegende entstammt das unheilverkündende Omen[4]. Daß Metellus das Augenlicht wieder erhalten habe, wird nirgends berichtet, diesen Zug hat der Verfasser der Antylosgeschichte neu eingefügt[5]. Diese teilweise Analogie hat zur Folge gehabt, daß die Baseler Ausgabe *Μέτελλος* statt *Ἄντυλος* in den Text setzte; das ist natürlich mit Recht wieder getilgt worden. Die Entlehnung suchte der Autor durch eben diesen Wechsel des Namens zu verschleiern, sodann auch dadurch, daß er die Angabe des Pontifikats umging und von einem *ἀνὴρ τῶν ἐπισήμων* sprach[6]. Der Quellenangabe *ὡς Ἀριστείδης Μιλήσιος ἐν Ἰταλικοῖς* (*Ἰταλικά*, da es sich um ein römisches Ereignis

[1] FHG IV S. 377 frg. 5. Aitolika werden genannt, weil es sich um den Acheloos handelt. Aus der Übereinstimmung dieser beiden sog. Derkylosfragmente zu schließen, daß Ähnliches im echten Derkylos gestanden haben mag, ist schon zu gewagt; denn die Quellenangaben des Verfassers der Parallelen und von de fluviis sind gar zu fragwürdig. So wird z. B. VII 1 und 4 von dem Flusse Chrysorrhoas und der Pflanze Chrysopolis erzählt — also macht man zum Autor einen Chrysermos. Mehr derart in Herchers Ausgabe von de fluv. S. 22f. Den Typus, eine Krankheit durch Versöhnung der beleidigten Gottheit abwenden zu lassen, verwertet der Verfasser von de fluviis gerne, vgl. XXI 4 und XI 3.

[2] Seneca, controv. IV 2; Seneca, dial. I 5, 2; Plinius, nat. hist. VII 141; Iuvenal, sat. VI 265; Ampelius XX 11; Schol. Iuv. III 138.

[3] Die Nachrichten über die Blendung des Metellus scheinen nicht auf ein historisches Ereignis, sondern auf eine Fiktion der Rhetorenschule zurückzugehen, vgl. O. Leuze, Philol. LXIV (1905) S. 95ff.

[4] Vgl. Leuze aaO. S. 106 Anm. 35.

[5] Leuze faßt dies als Entlehnung aus der Stesichorossage auf; besser sagt man, es ist eine Verwertung jenes häufigen Wundertypus, zu dessen bekanntesten Beispielen die Stesichorossage gehört, vgl. hierzu Exkurs IV.

[6] Anders, aber schwerlich zutreffend Leuze aaO. S. 111. Solches Verfahren ist bei Ps.-Plut. öfters zu beobachten, z. B. parall. 9 p. 307Eff. in dem Abklatsch der Erigone-Sage, wo der Name Ikaros schon im Altertum in den Text eindrang, vgl. zu dieser Stelle E. Maaß *Analecta Eratosthenica* (Philol. Unters. VI) S. 95.

handelt) ist auch hier wenig oder gar kein Vertrauen zu schenken[1]. Gerade der Umstand, daß wir es vermutlich mit Erfindungen Pseudo-Plutarchs zu tun haben, zeigt die schematische Typik der Gedankenreihen: Beleidigung des Bildes, Krankheit als Strafe dafür, Versöhnung der grollenden Gottheit und Wiedergabe der Gesundheit. Wir erkennen auch hier jenes weitreichende Motiv: *ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται.*

Es ist schon S. 143 Anm. 4 darauf hingewiesen, daß Pest durch Errichtung eines Bildes abgewandt zu werden vermag. Häufig findet sich dabei die Vorstellung, daß Beleidigung eines Götterbildes die Ursache für jenes Übel gewesen sei. So brach unter den Krotoniaten und Metapontinern eine Seuche aus, weil sie bei der Einnahme von Siris fünfzig Jünglinge samt dem Priester, die beim Bilde der Athena Schutz suchten, erschlagen hatten. In dieser Not befragten die Krotoniaten das delphische Orakel und erhielten den Bescheid, das erzürnte Numen der Göttin und die Manen der Erschlagenen seien zu versöhnen[2]. Daraufhin begannen sie Jünglingsstatuen und ein Bild der Athena in Lebensgröße zu errichten. Die Metapontiner aber, die hiervon Kenntnis erhalten hatten, stellten kleine Steinbilder zur Besänftigung der Manen auf und versöhnten die Göttin durch Opfer. So wurden beide Städte von der Seuche befreit[3].

---

[1] Vgl. Hercher aaO. S. 23; Leuze aaO. S. 110f.; Lucas, Philol. LXVI (1907) S. 23 Anm. 32.

[2] Justin, Pomp. Trog. epit. XX 2: *Ob haec cum peste et seditionibus vexarentur, priores Crotonienses Delphicum oraculum adierunt. responsum his est, finem mali fore, si violatum Minervae numen et interfectorum manes placassent.* Abweichend ist die Darstellung bei Lykophron (v. 988 mit Scholien) und Strabon (VI p. 264); hier findet sich nicht das Strafwunder, sondern ein anderes, in solchen Fällen nicht seltenes Statuenwunder: das Bild schließt die Augen bei der Greueltat.

[3] Justin aaO.: *Itaque cum statuas iuvenibus iustae magnitudinis et in primis Minervae fabricare coepissent, Metapontini cognito oraculo dei, occupandam manium et deae pacem rati, iuvenibus modica et lapidea simulacra ponunt et deam panificiis placant. Atque ita pestis utrubique sedata est, cum alteri magnificentia, alteri velocitate certassent.* Für diese Art, die Manen der Erschlagenen zu versöhnen, ist eine Erklärung nicht leicht zu geben. Vielleicht, daß die Vernichtung des Leibes dieser Jünglinge gewissermaßen ausgeglichen wurde durch Errichtung einer gleichen

Apollon, der die Seuchen schickt[1], vermag naturgemäß auch sie abzuwenden. Mit dieser Bitte wandten sich im zweiten Jahrhundert nach Christus, als Asien und Europa von einer heftigen Pest heimgesucht wurde[2], Gesandte pestkranker Städte an das Orakel des klarischen Apollon. Den Bewohnern von Kallipolis wurden zunächst einige Sühnriten auferlegt, dann hieß es:

Στῆσαι δέ νυ κ[α]ὶ πρ[οπ]ύλ[α]ιον
τοξοφόρον Φοῖβον, λοιμοῦ ὑποσεναντῆρα·
ε[ἰ] δ' [ἐτ]έρη ⟨δήμῳ⟩[3] *σ[υγε]ρὴ πελάσειεν ἀνείη*
μήδ[ε]σ[ι]ν ἀ(ν)δροελ[έσ]σιν, ἐ[λ]εύσεται εἰσέτι ποινή.

So lautet der inschriftlich erhaltene Text nach Mordtmanns neuer Lesung[4] und Bureschs eingehender Behandlung[5]. Wichtig ist vor allem die Bestätigung des von Kaibel nicht gewagten *ὑποσεναντῆρα*; dies Wort kennzeichnet Apollon in seiner zwiefachen Wirkungsweise als Pestgott, es bedeutet sowohl „Sender" wie „Vertreiber"[6]. Für das Orakel kommt hier natürlich die zweite Bedeutung in Betracht, das Bild des Gottes soll vor dem Tore der Stadt als Apollon *προπύλαιος* aufgestellt werden, um jeder künftigen Pest den Eingang zu wehren[7]. Diesem Orakelspruch entspricht völlig ein anderer, der den Trokettanern ebenfalls von dem klarischen Apollon gegeben wurde; da heißt es Vers 8f.:

αὐτὰρ ἐντύνεσθε Φοῖβον μέσσον ἱδρῦσθαι πέδου
τῇ μὲν ἀμπαφῶντα [τόξον[8].

Das Apollonbild, das an weithin sichtbarer Stelle errichtet werden soll, ist wohl gleichfalls ein Apollon *προπύλαιος*. Er soll in der Linken den Bogen halten[9] (*τόξον* ist eine sichere

Anzahl von ihnen ähnlichen Bildern, damit das lebentragende Element, die Seele, in ihnen weiter existiere, wie etwa die Ahnengeister in den Masken im Atrium des römischen Hauses zugegen sind und, beim Leichenzug mitgetragen, den Toten geleiten.

[1] Welcker, Seuchen von Apollon (Kl. Schriften III 33ff.).

[2] K. Buresch, Klaros, Leipzig 1889 S. 67ff.; 73ff.

[3] Ergänzt von Kaibel *Epigr. Gr.* no. 1034; Buresch erkennt dies als fast unabweisbar an, setzt es aber nicht in den Text.

[4] Ath. Mitt. VI (1881) S. 261ff. [5] AaO. S. 81ff.

[6] Buresch aaO. S. 86. [7] Buresch aaO. [8] Buresch aaO. S. 11.

[9] Wie der Apollon im Westgiebel des Zeustempels von Olympia, der die

Ergänzung von Buresch), nicht um damit die Pestpfeile auf die Stadt abzuschießen, sondern um die Pest zu verscheuchen; in diesem Sinne ist er *τοξοφόρος* (als *ὑποσεναντήρ*) auch in dem andern Orakel. Diese abwehrende Kraft des Bogens erkennen wir deutlich[1] aus einer Lukianstelle, wo ein Orakel des Alexandros von Abonuteichos erwähnt wird. Es gehört in die gleiche Zeit und ist gegen die gleiche Pest gegeben[2]; bemerkenswert ist, daß es Alexander verstanden hatte, sich in gutes Einvernehmen mit der klarischen Orakelstätte zu stellen[3]. Lukian berichtet die Weisung des Orakels — es sollte der Vers *Φοῖβος ἀκερσεκόμης λοιμοῦ νεφέλην ἀπερύκει* auf einen Zettel geschrieben und an der Haustür befestigt werden[4] — und fügt hinzu: *Οἱ πολλοὶ θαρροῦντες τῷ στίχῳ ἠμέλουν καὶ ῥᾳθυμότερον διητῶντο οὐδὲν τῷ χρησμῷ πρὸς τὴν νόσον συντελοῦντες, ὡς ἂν ἔχοντες προμαχομένας αὐτῶν τὰς συλλαβὰς καὶ τὸν ἀκερσεκόμην Φοῖβον ἀποτοξεύοντα τὸν λοιμόν.* Als *ἀποτοξεύων* (und *προμαχόμενος*) ist sonach der Apollon des ersten Orakels *τοξοφόρος*, und als *ἀποτοξεύων* spannt er in dem zweiten seinen Bogen.

Vielleicht geben uns diese klarischen Orakelsprüche einen Hinweis für die Erklärung eines Persiusscholions. Wir lesen da II 56 Jahn-Buecheler: *Cum Romani pestilentia laborarent, Castor et Pollux in somniis populum monuerunt, quibus remediis curarentur. et licet eorum multae essent statuae Romae, tamen paratae sunt illis similes, quas postea deauraverunt.* Der letzte Satz zeigt, wie ich meine, worin die *remedia* bestanden: in der Errichtung von Bildern der in Rom als Heilgötter verehrten Dioskuren[5]; das ordneten die Helfer in dem Traumorakel an,

Rechte schützend erhob (als ein *Ὑπερδέξιος*, s. oben S. 41) und in der Linken den Bogen hielt; auch der Apoll vom Belvedere hielt in der linken Hand vermutlich den Bogen.

[1] Buresch ist diese Belegstelle entgangen.

[2] Friedländer, Sittengeschichte[6] III S. 566; I S. 40.

[3] Lukian, Alex. 29.

[4] Ein trefflicher Beleg für den Glauben an die Zauberkraft des geschriebenen Wortes; dieser Vers an der Tür ersetzt das Bild eines Apollon *προπύλαιος*. So wird auch der Brief und das wunderbare Bild Christi über dem Stadttor von Edessa angebracht, das darum für uneinnehmbar galt, s. Pauly-Wiss. V 1937.

[5] Deubner *De incubatione* S. 79; derselbe, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. IX (1902) S. 384f.; derselbe, Kosmas und Damian S. 56.

die Pest wurde abgewendet, und der Dank: *postea deauraverunt*, man vergoldete die rettenden Standbilder, so wie Eukrates seinen Pelichos, die Bewohner der Troas das Neryllinosbild und die Neugriechen ihre Panagia vergoldeten [1].

Die oben angeführten Beispiele von Aufstellung eines Apollonbildes gegen Pest sind nicht nur deshalb bemerkenswert, weil in ihnen besonders deutlich jenes *similia similibus* (*ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται*) erkenntlich ist, sondern auch deshalb, weil sie den Übergang bilden von wunderwirkenden Götterbildern zu den im zweiten Abschnitt ausführlicher zu behandelnden *τελέσματα*, d. i. Bildern des Schädlings, die den Schaden abwenden und fernhalten sollen. Solch einen Talisman zur Abwendung der Pest besaß, wie wir aus Tzetzes [2] erfahren, Antiocheia; es war ein Bild des Charon, der hier offenbar als Repräsentant des Todes, als *Λοιμός* selbst zu verstehen ist [3].

Aelian frg. 88 ed. Hercher lautet: *Κελεύει ἡ Πυθία εἴδωλόν τε πεπλασμένον ἐς ὄψιν γυναικὸς μετέωρον ἐξαρτᾶν· καὶ ἀνερρώσθη ἡ πόλις.* Das ist zweifellos der Schluß einer Geschichte, die wir aus diesen Worten unter Heranziehung der bisher betrachteten Wundererzählungen zum Teil rekonstruieren können. *Κελεύει ἡ Πυθία* setzt eine Gesandtschaft nach Delphi voraus — ein Motiv, das uns häufig begegnete [4]. Was die Veranlassung zu der Gesandtschaft war, zeigen die letzten Worte (*καὶ ἀνερρώσθη ἡ πόλις*): Krankheit irgendeiner Art hatte die Stadt befallen; die galt es abzuwenden. Wir werden geneigt sein nach Analogie vieler Fälle diese Krankheit als Strafwunder aufzufassen. Und wenn das Übel durch ein weiblich gebildetes *εἴδωλον* gesühnt werden soll, werden wir,

[1] Vgl. oben S. 137 und 141.

[2] Chil. II 59, 920ff.: *Λάιός τις φιλόσοφος ἐν χρόνοις Ἀντιόχου | καὶ τελεστὴς καὶ μυστικὸς καὶ τερατοεργάτης | λοιμοῦ τὴν Ἀντιόχειαν μεγάλου κατασχόντος | ξέσας ἐν πέτρᾳ πρόσωπον Χάρωνος θεὶς τε πόλει | τὴν νόσον ἐξωστράκισε μακρὰν Ἀντιοχέων.* Hier wird *πρόσωπον* so viel wie Figur, Gestalt bedeuten. Doch ist auch *πρόσωπον*, Gesicht, Kopf verständlich, da der Kopf nicht selten die Gestalt vertritt, vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 289f.; besonders Radermacher, Arch. f. Rel.-Wiss. XI (1908) S. 413f.

[3] Liebrecht, Philologus XXVIII (1869) S. 355.

[4] Vgl. oben S. 104 Anm. 2; 143 mit Anm. 4; 149 und unten S. 153.

uns an die ermordeten Jünglinge von Siris (oben S. 149) erinnernd, annehmen, daß es als Strafe für irgendwelche, einem weiblichen Wesen zugefügte Unbill verhängt wurde. Für das *μετέωρον ἐξαρτᾶν* gibt unsere bisherige Betrachtung allerdings keine Erklärungsmöglichkeit. Doch da hilft Aelian frg. 49 weiter[1]: ein Weib, das der Tyrann von Ephesos vergewaltigt hatte, erhängte sich aus Scham über die ihr widerfahrene Beschimpfung; zuvor rief sie die Götter und die Ephesier um Rache an und verfluchte ihre Landsleute, wenn sie ihr die Rache nicht zuteil werden ließen. Ihr Fluch verhallte nicht ungehört: bald brach Pest und Tod, Unfruchtbarkeit bei Mensch und Tier über die Stadt herein. Soweit das Fragment 49; es ist klar, daß frg. 88 den Schluß eben dieser Geschichte enthält und mit jenem zu vereinigen ist. Nun verstehen wir auch, warum das weibliche *εἴδωλον* aufgehängt werden soll: weil sich das Weib erhängt hat. Das sühnende Bild wendet den Schaden ab in genauer *imitatio* (siehe unten S. 154) des schadenbringenden Urbildes. Die Erwähnung der Tyrannis in Ephesos führt auf die Zeit des VII./VI. Jahrhunderts, und da bekannt ist, daß Pythagoras aus Ephesos eine arge Gewaltherrschaft geführt[2], denkt man an ihn. Dazu berechtigt Aelian frg. 48: um den Nachstellungen des Tyrannen Pythagoras zu entgehen, erhängte sich ein Mädchen im Tempel, wohin sie geflüchtet war. Daraufhin brach in Ephesos Krankheit und Hungersnot aus. Das veranlaßte den Tyrannen, eine Gesandtschaft nach Delphi zu schicken, und er erhielt die Weisung, einen Tempel zu errichten und

---

[1] *Καὶ ἐδόκει περὶ τὴν ἄνθρωπον ἀκρατῶς ἠνεμῶσθαι. οἶκτόν γε μὴν καὶ δάκρυα ἐμβαλοῦσα πάντας, ὡς καὶ τοὺς ἀτέγκτους τε καὶ ἀτεράμονας τέγξαι. ἀποστείλας τοὺς ἀγοιωτάτους τῶν δορυφόρων ἐξήρπασε τὴν γυναῖκα, καὶ πρὸς βίαν ᾔσχυνε ποτνιωμένην καὶ θρηνοῦσαν. οὐδαμῇ φορητὸν εἶναι τὸν βίον ἑαυτῇ μετὰ τὴν εὐνὴν τὴν ἄθεσμον πεπιστευκυῖα, θεοκλυτοῦσα καὶ μυρίας ἀρὰς Ἐφεσίοις ἐπαρωμένη, εἰ μὴ πράξαιντο τιμωρίαν τούτοις παρὰ τῶν τυράννων, ἑαυτὴν διέφθειρε. οὐ μὴν ἔμελλον αἱ ἀραὶ λήθῃ δοθήσεσθαι. λοιμὸς γὰρ τῇ Ἐφέσῳ πόλει ἐνήκμαζεν οἷος βαρύτατος, προμοίροις δὲ θανάτοις διεφθείροντο ἡ νεολαία, καὶ ἦν ἀγονία γυναικῶν καὶ μέντοι καὶ τῆς ἀγέλης τῆς τετράποδος· καὶ τὴν τῶν τετραπόδων ἀγέλην ἐξαμβλίσκειν ἔφασαν. ἡ δὲ ὑπὲρ τῆς ἀσεβοῦς μίξεως ἀλλαξαμένη βρόχον.*

[2] Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums II S. 614.

die Tote zu bestatten. Wer hier die beleidigte Gottheit war und wer in dem andern Fragment die Flüche der Sterbenden erhörte, ist nicht gesagt, doch darf man, da es sich um Ephesos handelt, wohl an Artemis denken, zumal sie als Senderin solcher Plagen häufig erscheint[1].

Ich habe darauf hingewiesen (S. 153), daß das Sühnebild aufgehängt werde, weil sich das Urbild erhängte. Eine ähnliche Vorstellung herrscht im römischen Sühneritual; das zeigt Varro (bei Servius zur Aeneis XII 603, vgl. Verg., georg. II 389 mit Erklärern): *Suspendiosis, quibus iusta fieri ius non sit, suspensis oscillis, veluti per imitationem parentari.* Das spricht sich auch in einer der vielen ätiologischen Legenden aus, die die attische *αἰώρα* motivieren; Lactantius Placidus (zu Statius, Theb. XI 644) sagt: *Ut placaretur exstincta* (gemeint ist Erigone, die sich an einem Baum erhängt hatte) *ora*[2] *in humanam speciem formata in eadem arbore suspendebant*[3]. Eine vergleichbare *imitatio* enthält die

---

[1] Im Wortlaut an Aelian frg. 48 anklingend heißt es in frg. 46 von den kyzikenischen Mädchen: *Αἱ δὲ καταφεύγουσιν ἐπὶ τὴν Ἄρτεμιν θεοκλυτοῦσαι καὶ τοῦ ἀγάλματος ἐκκρεμάμεναι.* Als sie von den *δορυφόροι* (vgl. frg. 49) weggezogen wurden und dabei die Halskette des Götterbildes zerbrach, folgte das Strafwunder: *ὑπὲρ δὴ τούτων τὴν Ἄρτεμιν μηνῖσαι καὶ μετελθεῖν δικαιοῦσαν αὐτοὺς τῆς γῆς ἀγονίᾳ.* Über Artemis als Übel verursachende und abwendende Göttin vgl. Schreiber in Roschers Lex. I 584; Roscher, Selene S. 74; Gruppe, Griech. Mythol. S. 1260ff. Als die Bewohner von Aigialeia unter Krankheiten zu leiden hatten, erhielten sie den Orakelspruch, Apollon und Artemis zu versöhnen (Paus. II 7, 7). Von den Syrakusanern heißt es (Diomedes III S. 486, 27ff. Keil): *Variis et adsiduis caerimoniis Dianam placantes finem malis invenerunt eamque Lyaeam cognominaverunt quasi solutricem malorum*, vgl. Probus zu Vergils Ecl. S. 2, 26 Keil. Statt weiterer Stellen mag noch ein Beleg, der sehr viel gewichtiger ist, angeführt werden; Kallimachos sagt im Hymnos auf Artemis (III 125ff.): *Κτήνεά φιν λοιμὸς καταβόσκεται, ἔργα δὲ πάχνη | κείρονται δὲ γέροντες ἐφ' νἱάσιν, αἱ δὲ γυναῖκες | ἢ βληταὶ θνήισκουσι λεχώϊδες ἠὲ φυγοῦσαι | τίκτουσιν τῶν οὐδὲν ἐπὶ σφυρὸν ὀρθὸν ἀνέστη.*

[2] Also *pars pro toto.*

[3] Die ätiologischen Legenden, die über jene im Kreise der Artemis und des Dionysos vorkommenden *Ἀπαγχόμεναι* berichten, haben viele Züge mit dem oben behandelten Aelianfragment (49 und 88) gemein. Ich kann mich der Vermutung nicht erwehren, daß die Aeliangeschichte auf ein *αἴτιον* zurückgehe, das die Existenz einer *Ἀπαγχομένη* in Ephesos begründen will. Die ätiologische Legende über Aspalis Ameilete Hekaerge

von Pausanias[1] berichtete Legende über das Athenabild in Teuthis. Danach wurde Teuthis, der Athena am Schenkel mit seinem Speer verwundet hatte, von einer Krankheit ergriffen und das Land von Unfruchtbarkeit heimgesucht. Ein Orakel aus Dodona belehrte ihn, daß die Göttin zu versöhnen sei. Man errichtete nun ein Athenabild mit der Wunde am Schenkel — also auch hier die Vorstellung, daß ein dem Schadenden genau entsprechendes Abbild den Schaden wende.

3

Die griechische Kunst, besonders vom siebenten Jahrhundert ab, stand immer in enger Beziehung zum religiösen Leben der Hellenen und zu den Anforderungen des Kultes. Selbst die kleinste Stadt setzte ihre Ehre darein, der Schutzgottheit ihres Gemeinwesens einen prächtigen Tempel zu errichten und, wenn es irgend anging, das Kultbild von einem Meister schaffen zu lassen, um der Gottheit eine ihrer würdige Stätte zu bereiten. Denn durch das Kultbild war sie vertreten, ja in ihm war das göttliche Numen gegenwärtig und wirksam. Wenn man irgendeine Bitte hatte, oder wenn man danken wollte, trat man vor das Götterbild; an dieser Stelle erwartete man unmittelbare, wunderbare Hilfe.

Jene Amme, die durch Helenas Gnade das häßliche Kind in ein schönes verwandelt sehen mochte[2], trug es vor die Kultstatue und bat „die Göttin" um das Wunder[3]. Auch

(Ant. Lib. 13 aus Nikandros) bietet gerade in den erotisch-novellistischen Zügen Vergleichspunkte; ist es bedeutungslos, daß Hekate Ἀπαγχομένη, die der Artemis unterliegt, in der Sage (Kallimachos II S. 356, 4 Schneider) Frau des Ephesos, des Eponymos der Stadt ist? Es würde zu weit führen, wollte ich auf diese Beziehungen näher eingehen.

[1] VIII 28, 5 f.: (*Τεῦθις*) *παίει τὴν θεὸν τῷ δόρατι ἐς τὸν μηρόν ... τὸ δὲ ἀπὸ τούτου κατέλαβε Τεῦθιν φθινώδης νόσος, μόνοις τε Ἀρκάδων τοῖς ἐνταῦθα οὐκ ἀπεδίδου καρπὸν οὐδένα ἡ γῆ. χρόνῳ δὲ ὕστερον ἄλλα τε ἐχρήσθη σφίσιν ἐκ Δωδώνης, ὁποῖα δρῶντες ἱλάσεσθαι τὴν θεὸν ἔμελλον, καὶ ἄγαλμα ἐποιήσαντο Ἀθηνᾶς ἔχον τραῦμα ἐπὶ τοῦ μηροῦ· τοῦτο καὶ αὐτὸς τὸ ἄγαλμα εἶδον, τελαμῶνι πορφυρῷ τὸν μηρὸν κατειλημμένον.* [2] Vgl. oben S. 51.

[3] Herodot VI 61: *Πρὸς τε τῶγαλμα ἵστη καὶ ἐλίσσετο τὴν θεὸν ἀπαλλάξαι τῆς δυσμορφίας τὸ παιδίον.* Beten vor dem Götterbilde außerdem noch z. B. I 31; Ps.-Palaiph., de incred. 51 in Westermanns *Mythographi* S. 310. Cassius habe, im Begriff Caesar zu ermorden, auf das Standbild des Pom-

Plutarchos, der bei Asklepios Hilfe suchte[1], erwartete sie vor dem Götterbild; wie so viele Kranke legte er sich dort zum Tempelschlaf nieder[2]; das zeigen die Worte bei Suidas unter *Δομνῖνος* deutlich: *Διαναστὰς ἀπὸ τοῦ ὕπνου, καὶ διαγκωνισάμενος ἐπὶ τοῦ σκίμποδος, ἀποβλέπων εἰς τὸ ἄγαλμα τοῦ Ἀσκληπιοῦ (καὶ γὰρ ἐτύγχανεν ἐγκαθεύδων τῷ προδόμῳ τοῦ ἱεροῦ) „Ὦ δέσποτα,“ ἔφη κτλ.* (vgl. oben S. 113 Anm. 4). *ταῦτα εἶπεν· ὁ δὲ Ἀσκληπιὸς αὐτίκα ἀπὸ τοῦ ἀγάλματος ἐμμελέστατον δή τινα φθόγγον, ἑτέραν ὑπεγράψατο θεραπείαν τῷ πάθει.* Hier ist ausdrücklich angegeben, daß Plutarch im wachen Zustand den Gott von seinem Bilde her reden hört. Häufiger sind Fälle, wo Inkubanten im Traum die Stimme eines Standbildes zu vernehmen glauben, das ihnen irgendwelche zur Erlangung der Gesundheit dienende Weisungen gibt. Dies findet sich z. B. in einem von Deubner aaO. S. 10 angeführten Scholion zu Persius II 56: *Acron tradit quod in porticu quondam Apollinis Palatini fuerint L Danaidum effigies, et contra sub divo totidem equestres filiorum Aegypti. ex iis autem statuis quaedam*[3] *dicebantur postulantibus per somnum dare oracula.* Marcus Diaconus[4] spricht von einer Aphroditestatue, die den Frauen und Mädchen Traumorakel erteilte; natürlich gilt ihm dies Bild als von einem Dämon besessen[5]. Doch leugnet er die Tatsache wunderbarer Orakel nicht[6], er setzt sie nur herab: die Auskünfte seien trügerisch, gäben keine Wahrheit.

Häufig wird berichtet, daß Götter in Gestalt ihrer Statuen im Traum erscheinen. Asklepios zeigt sich so, um einem Kranken Heilmittel anzugeben (IG IV 956): *Ἀγαθῇ [τύ]χῃ. Τιβ(έριος) Κλ(αύδιος) Σεουῆρος Σινωπεὺς Ἀπόλλωνι Μαλεάτᾳ*

---

pejus geblickt und es zur Hilfe gerufen — *καίπερ οὐκ ἀλλότριος ὢν τοῦ Ἐπικούρου λόγου*, wie Plutarch (Caesar 66) sagt.

[1] Vgl. oben S. 113 f.

[2] Im Asklepieion zu Tithorea stand eine *κλίνη* zur Rechten des Kultbildes (Paus. X 32, 12, vgl. Deubner *De incubatione* S. 9). Die heutigen Griechen legen sich in Krankheitsfällen bei Incubation häufig unter das Bild des Heiligen (B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 77). Auch in sonstigen Nöten findet man im Traum vor dem *ἄγαλμα* Hilfe, vgl. Herodot II 141.

[3] Auch hier sind nicht alle Statuen wunderkräftig, vgl. oben S. 140 f.

[4] Kap. 59 S. 49 ed. Societas Bonn.

[5] Vgl. oben S. 142.

[6] Vgl. ebenda.

σωτῆρι Ἀσκληπιῷ κατ᾽ ὄναρ, ὃν ὁ Θεὸς εἰάσατο ἐν τῷ ἐγκοιμητηρίῳ, χοιράδας ἔχοντα ἐπ[ὶ τοῦ] τραχ[ήλου] καὶ κάρκινον [τ]ο[ῦ ὠ]τός, ἐπιστὰς [ἐν]αργῶς οἷός ἐστι [ἐν τῷ ναῷ]. Ἐπὶ ἱερέων Μάρ(κου) Αὐρ(ηλίου) Πν[θοδώρ]ου ἔτους ἑ[κατ]οστοῦ πρώ[τ]ου (224 n. Chr.). In entsprechender Weise erblickt Ailios Aristeides einmal Serapis[1] *ὥσπερ κάθηται τῷ σχήματι*, vgl. oben S. 86. Des gleichen Gottes Bildnis erschien in dem bereits S. 133 berührten Heilungswunder: *Ὄψις οὖν ἐνδάλματος ἱεροῦ ὄναρ ἐπιστᾶσα λέγει ποιήσασθαι μεταβολὴν βίου. ὁ δὲ τἆλλα ὢν ἀνόσιος, τοῦτο γοῦν πείθεται τῷ θεῷ.*

Ebenso erscheinen auch die Heiligen; eine kranke Frau erblickt im Traum Kosmas und Damian *ἐν ᾧ ἐκτυποῦνται σχήματι ἑστῶτας πρὸς τῇ κλίνῃ αὐτῆς καὶ λέγοντας αὐτῇ· „τί ἔχεις, τί ἀγωνιᾷς, τί θλίψεις προσάγεις τῷ ἀνδρί σου; ὧδέ ἐσμεν μεθ᾽ ὑμῶν, μηδὲν φροντίσῃς“*[2]. Auch in der folgenden Nacht zeigen sich die Helfer *ἐν τῇ ὁμοίᾳ θέᾳ*[3].

Traumerscheinungen von Götterbildern waren zu häufig[4], als daß sie in der wissenschaftlichen Traumdeuterei unbe-

---

[1] II S. 403 § 41 K. erscheint ihm Athena wie die des Pheidias in Athen; II S. 380 § 17 erblickt er sein eigenes Standbild im Traum.

[2] Kosmas und Damian, Wunder 13 S. 133, 21 ff. Deubner. Die Heiligen zeigen sich so der Kranken im Feldlager vor Laodikeia, weil ihr Mann Konstantinos Bildnisse der Heiligen zu seinem Schutz bei sich trug (S. 132, 4 f. *ἐν ἑκάστῃ ξενιτείᾳ κατὰ πίστιν ἐπεφέρετο τὸ ἐκτύπωμα τῶν ἁγίων ἐν εἰκόνι πρὸς ἀσφάλειαν ἰδίαν*). Entsprechendes kannte auch das Altertum: Sulla trug, wie Plutarch (Sulla XXIX) berichtet, in jedem Treffen ein kleines goldenes Apollonbild aus Delphi bei sich, das er küßte und um Hilfe anflehte. Das angeführte Kosmas- und Damianwunder weist deutlich den Glauben auf, daß, wo das Heiligenbild sei, auch der Heilige selbst mit seiner Wundermacht sich befinde. Daran, daß dann der Heilige so viel mal gegenwärtig ist, als es Bilder von ihm gibt, stößt sich naives Denken nicht, vgl. B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen S. 50; Gruppe, Griech. Mythol. S. 981 zu 980 Anm. 6. Jenes Argument, das Arnobius VI 19 gegen den heidnischen Bildglauben anführt (viele *simulacra Vulcani*, also auch viele *Vulcani*), läßt sich mit andern Namen gegen jeglichen Bildglauben ins Treffen führen.

[3] Ebenda S. 134, 38.

[4] Vgl. noch Herakleides Pontikos bei Cicero, de divin. I 23, 46; Sueton, Domitian 15; Galba 4 (Lembert in der S. 146 Anm. 4 genannten Schrift S. 14); Petron 104; Apuleius, met. XI 27 und das wichtige Kapitel 24 in der Vita Aureliani, wo Apollonios von Tyana in der Gestalt seines Kultbildes erscheint.

rücksichtigt bleiben konnten[1]. Die Erscheinung des Götterbildes wird durchgehends auf gleiche Stufe mit der Erscheinung des Gottes selbst gestellt, so sagt Artemidor II 35 S. 132, 4 H.: *Δία ἰδεῖν αὐτὸν ὁποῖον ὑπειλήφαμεν ἢ ἄγαλμα αὐτοῦ ἔχον τὴν οἰκείαν σκευὴν ... νοσοῦντι ... σωτηρίαν μαντεύεται*, ebenso von Asklepios' Bild (II 37 S. 139, 25): *Ἀσκληπιὸς ἱδρυμένος μὲν ἐν νεῷ καὶ ἑστὼς ἐπὶ βάσεως ὁρώμενος ... ἀγαθὸς πᾶσι κτλ.* Über die olympischen Götter findet sich diese Angabe (I 5 S. 12, 11): *Θεοὺς ὁρᾶν Ὀλυμπίους ἱλαροὺς μειδιῶντας διδόντας τι ἢ λέγοντας ἀγαθὸν αὐτοὺς ἢ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν ἐξ ὕλης ἀσήπτου πεποιημένα.* Ausdrücklich wird versichert, daß Bild und Gegenstand gleichwertig sind (II 35 S. 132, 25 ff.): *Οὐδὲν δὲ διαφέρει τὴν Θεὸν* (sc. *Ἄρτεμιν*) *ἰδεῖν ὁποίαν ὑπειλήφαμεν ἢ ἄγαλμα αὐτῆς· ἐάν τε γὰρ σάρκινοι οἱ Θεοὶ φαίνωνται ἐάν τε ὡς ἀγάλματα ἐξ ὕλης πεποιημένα, τὸν αὐτὸν ἔχουσι λόγον.* Vgl. IV 31 S. 222, 9: *Οὐδὲν διέφερεν ἢ τὸν βασιλέα ἢ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ λακτίζειν ἢ πατεῖν* und II 40 S. 146, 6: *Κοινὸν δὲ λόγον ἔχουσιν οἱ Θεοὶ καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν.*

Ein häufiges Motiv ist die Traumerscheinung eines Götterbildes in jenen Legenden, die von der Übertragung eines Kultes handeln. Um mit einem bekannten Beispiel zu beginnen: in der Darstellung, die Ovid von der Übertragungsgeschichte des Asklepioskultes aus Epidauros nach der Tiberinsel gibt, zeigt sich Asklepios, wie er im Tempel zu stehen pflegt, dem Römer Ogulnius (metam. XV 653 ff.):

> Deus in somnis opifer consistere visus
> ante tuum, Romane, torum, sed qualis in aede
> esse solet, baculumque tenens agreste sinistra
> caesariem longae dextra deducere barbae
> et placido tales emittere voces *eqs.*

Von einer doppelten derartigen Traumerscheinung eines Isisbildes berichtet Libanios, or. XI § 114 (I 2 S. 473 Förster): *Ἡ γὰρ δὴ Ἶσις, τὸ βουκέρων ἄγαλμα τὸ Αἰγύπτιον, ἀφεῖσα τὴν Μέμφιν δεῦρο μετοικίζεται κινήσασα μὲν ὀνείρασι Σέλευκον τὸν ἀπὸ τοῦ Σελεύκου τέταρτον* (Seleukos Kallinikos) *εἰς' ἑαυτῆς μετάπεμψιν, κινήσασα δὲ Πτολεμαῖον* (Ptolemaios III. Euergetes)

[1] Außer den gleich anzuführenden Stellen vgl. noch Artemidor II 35 S. 130, 7 H.; II 39 S. 145, 8 ff.

εἰς ἕτοιμον τῆς θεοῦ δόσιν, καὶ νῆες εὐτρεπεῖς, καὶ τὸ ἄγαλμα ἥγετο. So kam das Götterbild wieder nach Antiocheia zurück und wurde in das neu errichtete Iseion gestellt[1]. Ferner beobachten wir diese Erscheinung in der Legende von der Überführung des Serapisbildes aus Sinope nach Alexandreia. Ptolemaios Soter erblickte, wie Plutarch[2] berichtet, eine Kolossalstatue im Traum, die ihm befahl, sie nach Alexandreia zu holen. Nach mannigfachen Schwierigkeiten[3] gelang es endlich, diese Weisung auszuführen. Gerade in dem für uns hier wichtigen Punkte weicht die Darstellung bei Tacitus von der Plutarchs ab; Tacitus, hist. IV 83 f. spricht nicht von der Traumerscheinung eines Bildes, sondern von der eines schönen, übermenschlich großen Jünglings[4], der befahl, sein Bild vom Pontus zu holen. Hingegen bietet diese Version andere, in Kultlegenden nicht seltene Motive dar. Es heißt hier, Ptolemaios habe diesen Auftrag anfangs nicht beachtet; da mahnte ihn ein neues, Verderben drohendes Traumgesicht. Nun schickte er eine Gesandtschaft nach Delphi, die, als das Orakel[5] be-

[1] Droysen, Geschichte des Hellenismus III 2 (Gotha 1878) S. 15; Drexler in Roschers Lexikon II S. 378. [2] De Iside XXVIII p. 361 F ff.

[3] Die Statue mußte entwendet werden: *χρόνῳ πολλῷ καὶ μόλις, οὐκ ἄνευ μέντοι θείας προνοίας* (diese Erwähnung in der Legende hier erinnert an die Rolle der *πρόνοια* im Wunderbericht, vgl. oben S. 135 f.) *ἤγαγον ἐκκλέψαντες.* Das ist nicht, wie Krall, Tacitus und der Orient (Unters. aus der alten Geschichte I 1880) S. 8 meint, eine rationalistische Erklärung Plutarchs; der Raub oder die listige Entwendung eines Palladions ist ebenso häufig wie leicht erklärlich: das Götterbild, das einer Stadt Schutz und Segen gewährleistet, das häufig mit Wunderkraft begabt ist, geben die Einwohner ungern oder nur gezwungen heraus, vgl. auch unten S. 160 Anm. 1.

[4] Krall aaO. S. 4 freilich sagt, beide Autoren stellten das Traumgesicht gleich dar. Mit der Wendung bei Tacitus vergleiche man Marinos, vita Procli XXX, wo dem Philosophen *εὐσχήμων τις γυνή* erscheint (es ist Athena), und ihm ankündigt, daß sie bei ihm wohnen will, vgl. Jahn-Michaelis *Arx Athenarum* (1901) S. 61.

[5] Plutarch spricht von der Übertragung des Serapiskultes auch de sollert. anim. XXXVI p. 984 A. Da begegnen wir einem legendarischen Motiv, das den beiden andern Versionen fremd ist: die Gesandtschaft sei vom Sturm verschlagen worden, ein Delphin habe sie nach Kirrha geleitet und dort (nicht in Delphi) sei ihnen das Orakel zuteil geworden. Nun hat Plutarch unmittelbar vorher die Gründungslegende des Apollon-Delphiniioskultes berichtet, in der der weisende Delphin die Hauptrolle spielt; es ist

fragt war, nach Sinope ging. Weder der König Skydrothemis noch die Einwohner wollten ihnen das Bild überlassen; nach dreijährigen Unterhandlungen griff der Gott mit einem Strafwunder ein (c. 84): *Minax facies Scydrothemi offertur, ne destinata deo ultra moraretur. Cunctantem varia pernicies morbique et manifesta caelestium ira graviorque in dies fatigabat.* Doch auch dies machte dem Volke keinen Eindruck, es konnte sich nicht zur Herausgabe des Bildes entschließen[1] — da mußte denn ein neues Wunder kommen: das Götterbild stieg herab, ging auf das Schiff und in drei Tagen[2] war es in Alexandreia[3].

Ein ägyptisches Dokument, die Bentreschstele, die diesen Legenden etwa gleichzeitig sein dürfte, zeigt uns eine ganz ähnliche Wundererzählung[4]. Der König des Landes Bechten

---

sonach klar, daß von hier aus dieses Motiv in die Legende von der Übertragung des Serapiskultes eindrang, in der es singulär ist und kein Heimatsrecht hat. Krall aaO. S. 8 irrt, wenn er sagt: „Tacitus faßt den Bericht über die wunderbare und unter Leitung eines Delphins glücklich vollendete Reise in die wenigen Worte zusammen: *illis mare secundum, sors oraculi haud ambigua: irent*“ etc. Tacitus kennt natürlich das Delphinmotiv in der Serapislegende gar nicht, ebensowenig den Sturm und die Irrfahrt der Gesandten; im Gegenteil, er betont ja, daß das Meer still und der Fahrt günstig war.

[1] Gründe: *invidere Aegypto, sibi metuere.* Vgl. oben S. 159 Anm. 3.

[2] Man beachte die Dreizahl: drei Jahre dauerten die Verhandlungen, in der wunderbar kurzen Zeit von drei Tagen ist die Fahrt zurückgelegt.

[3] Tacitus beginnt Kapitel 83 mit den Worten: *Origo dei* (sc. *Serapidis*) *nondum nostris auctoribus celebrata: Aegyptiorum antistites sic memorant* etc. Krall hat angenommen, der Gewährsmann sei Manetho, der an der Einsetzung des Serapiskultes in Alexandreia großen Anteil hatte (Plutarch, de Iside XXVIII). Nun gilt Manetho aber auch als Quelle für diese Plutarchstelle (vgl. FHG II S. 614 frg. 78). Da beide Versionen jedoch in wesentlichen Punkten verschieden sind, wird Manetho schwerlich in beiden zugrunde liegen; es sei denn, daß seine Angaben durch Mittelquellen hindurch gingen und auf diesem Weg die Varianten sich bildeten. Über die Versionen bei Clem. Alex. und Cyrill, die kleinere Abweichungen aufweisen, s. Krall aaO. S. 9 ff.; 16 ff. und Parthey, Plutarch über Isis und Osiris (1850) S. 213 ff. Auf Kaerst, Gesch. d. hellenist. Zeitalters Bd II, Leipzig u. Berlin 1909 S. 267 ff. kann ich gerade noch verweisen. Eine das gesamte Material zusammenfassende und verarbeitende Darstellung dieser Legenden gibt E. Schmidt in einer bald erscheinenden Heidelberger Dissertation „Kultübertragungen“, in deren Kap. III die Serapis-Kultübertragung behandelt wird.

[4] Vgl. Krall aaO. S. 39 ff.; Radermacher, Festschrift für Gomperz

bittet Ramses, den Pharao von Ägypten, um das Bild des Gottes Chonsu, damit dies seine Tochter heile. Ramses willfahrt der Bitte und des Königs Tochter wurde gesund. Doch der Fürst behielt das Gottesbild in seinem Lande zurück, bis ihn ein Traumgesicht mahnte: er sah den Gott in Gestalt eines Goldsperbers Ägypten zufliegen. Als er erwachte, fand er sich gelähmt. Dies Strafwunder[1] bewog ihn, das Bild des Chonsu reich beschenkt nach Ägypten zurückbringen zu lassen.

S. 199; Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 124; Wiedemann, Magie und Zauberei im alten Ägypten (Der Alte Orient VI 4) S. 20f. Daß die Legende der Bentreschstele etwa im vierten Jahrhundert v. Chr. unter Benutzung einer älteren Geschichte von den Priestern des Gottes Chonsu aufgezeichnet sei, hat Erman, Zeitschr. f. Ägypt. Sprache u. Altert. XXI (1883) S. 59 wahrscheinlich gemacht, vgl. Walter Otto, Priester und Tempel im hellenist. Ägypten II (Leipzig u. Berlin 1908) S. 226 Anm. 2, der mit Recht an die ähnlichen Legenden bei Libanios erinnert.

[1] Durch Strafwunder pflegen die Götter solchen Mahnungen Nachdruck zu geben, vgl. oben S. 160. Libanios, or. XI § 109 (I 2 S. 471 Förster) erzählt, das Artemisbild, das Ptolemaios aus Antiocheia nach Ägypten genommen hatte, habe gewünscht, an seinen alten Kultort zurückgebracht zu werden. Deshalb schickte es der Gemahlin des Königs eine Krankheit und belehrte sie durch Traumgesichte über Grund und Zweck dieser Handlung. Daraufhin wurde es wieder in den alten Tempel verbracht. Libanios' weitere Angabe: *τοὔνομα δὲ αὐτῇ πρὸς τὸ ἔργον μεταβάλλεται καὶ Ἐλευσινία προσαγορεύεται* gibt den Schlüssel zur Erklärung dieser Legende: in dem Namen *Ἐλευσινία* der Artemis hörte man *ἔλευσις* (Ankunft) heraus und gestaltete in Anlehnung an den hier behandelten Legendentypus vorliegendes Aition. Auf eine ähnliche Geschichte von Zeus Kassios spielt Libanios aaO. § 116 S. 474F. an.

ZWEITER ABSCHNITT

Telesmata

Byzantinische Schriftsteller berichten über eine ganze Reihe von Taten des Apollonios von Tyana, die sich von den aus Philostratos bekannten wesentlich unterscheiden. Es handelt sich um die von Apollonios in verschiedenen Städten errichteten *τελέσματα*, d. h. Talismane, die der *μάγος* — denn als solcher erscheint Apollonios in der von Philostratos unabhängigen Literatur[1] — zur Abwendung von Plagen aller Art aufstellte[2]. Wie berichtet wird, trat die beabsichtigte Wirkung ein und hielt Jahrhunderte lang vor; so sagt Pseudo-Justin, quaest. et resp. ad orthod. 24[3]: *Τὰ Ἀπολλωνίου τελέσματα . . . θαλάττης ὁρμὰς καὶ ἀνέμων φορὰς καὶ μυῶν καὶ θηρίων ἐπιδρομὰς ὡς ὁρῶμεν κωλύουσι.* Ähnlich äußert sich ein sonst unbekannter Bischof Anastasios von Antiocheia bei Georgios Kedrenos S. 432: *Ἀπολλωνίου δὲ μέχρι νῦν ἔν τισι τόποις ἐνεργοῦσι τὰ ἀποτελέσματα ἱστάμενα, τὰ μὲν εἰς ἀποτροπὴν ζώων τετραπόδων καὶ πετεινῶν βλάπτειν δυναμένων ἀνθρώπους, τὰ δὲ εἰς ἐποχὴν ῥευμάτων ποταμοῦ ἀτάκτως φερο-*

[1] Vgl. J. Miller, Philol. NF V S. 581 ff.; derselbe, Pauly-Wiss. II S. 147.

[2] Malalas (S. 263 der Bonner Ausgabe): *Καὶ ἤκμαζε* (sc. *ὁ Ἀπολλώνιος*) *περιπολεύων καὶ πανταχοῦ ποιῶν τελέσματα εἰς τὰς πόλεις καὶ εἰς τὰς χώρας.* Vgl. Chron. Pasch. S. 467; Tzetzes, Chil. II 60, 925 ff.: *Ὁ Ἀπολλώνιος αὐτὸς Νέρωνος ὢν ἐν χρόνοις | ὁ Τυανεύς, ὁ πάνσοφος, ὁ προειδὼς τὰ πάντα | Ἀντιοχείᾳ μὲν ποιεῖ, ναὶ μὴν καὶ Βυζαντίῳ | μὴ παριοδεύειν κώνωπας ἑτερά τε τοιαῦτα κτλ.* Der Erzzauberer Manetho wirft dem Apollonios vor, er solle nicht durch *τελέσματα*, sondern durch das Zauberwort allein seine Taten wirken (Kedrenos S. 432). Auf die Schrift des Pseudo-Apollonios *βίβλος σοφίας καὶ συνέσεως ἀποτελεσμάτων Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως* macht mich F. Boll aufmerksam, der sie im *Catalogus cod. astrol. Graec.* VII, Brüssel 1908, S. 174 ff. (vgl. auch S. 248) veröffentlicht hat.

[3] Vgl. Eusebios, adv. Hieroclem S. 407 Kayser.

μενου καὶ ἄλλα εἰς ἕτερα ἐπὶ φθορᾷ καὶ βλάβῃ ἀνθρώπων ὑπάρχοντα ἀποτρόπαια ἵστανται. Wie wir schon oben S. 150ff. sahen, daß man zur Abwendung einer Pest das Bild des Pestgottes aufstellte, so richtete sich auch hier die Art des Bildes nach der Art der Plage, die es abzuwenden galt. Als z. B. in Byzanz das Brunnenwasser dadurch vergiftet wurde, daß Störche Giftschlangen hinein warfen, ließ Apollonios von Tyana drei marmorne Störche aufstellen. Dies Telesma befreite die Stadt von der Plage; noch zur Zeit des Georgios Kodinos stand es und hielt die Störche von der Stadt fern[1]. Eine schreckliche Schlangenplage beseitigte Apollonios, indem er auf einer Stele einen Adler aufstellte, der, eine Schlange in den Klauen haltend, im Begriff schien aufzufliegen[2]. Auch Antiocheia verdankte dem *μάγος* Telesmata. Skorpione vertrieb er aus dieser Stadt und der Umgegend dadurch, daß er ein ehernes Skorpionenbild in die Erde vergrub und eine kleine Säule darauf stellte[3]. In dem eigenartigen Zauber, der der Stechmückenplage in der gleichen Stadt ein Ende machte, sind besonders kleine Aresbilder, sowie Nachbildungen von Schilden und Schwertern wichtig, dazu der Zauberruf: *ἀκώνωπα τῇ πόλει*[4]. Wie die sonst noch von Apollonios errichteten

[1] Hesych. Miles. FHG IV S. 151, 25: *Ἀπολλώνιος ἐκ λίθου ξεστοῦ τρεῖς ἀνεστήσατο πελαργοὺς ἀντιπροσώπως ἀλλήλοιν ὁρῶντας, οἱ καὶ μέχρι τῶνδε διαμένουσι τῶν χρόνων, οὐ συγχωροῦντες ἐπιφοιτῆσαι τῇ πόλει τὸ τῶν πελαργῶν γένος.* Georg. Kodinos S. 8f., vgl. Tzetzes, Chil. II 60, 929ff.; Malalas S. 264.

[2] Niketas Choniata S. 861f.: *Ἦν δ' ἐν τῷ ἱππικῷ καὶ χάλκεος ἀετὸς ἀνακείμενος, τοῦ . . . Ἀπολλωνίου καινὸν μιθόδευμα καὶ τῆς ἐκείνου γοητείας μεγαλοπρεπὲς μαγγάνευμα. παριβαλὼν γάρ ποτε Βυζαντίοις παρεκλήθη τὰ τῶν ὄφεων κατεννάσαι δήγματα, ὑφ' ὧν ἔπασχον ἐκεῖνοι κακῶς. ἀμέλει καὶ συνερίθοις ταῖς ἀρρητουργίαις χρησάμενος ὧν ὑφηγηταὶ δαίμονες καὶ ὅσοι τὰ τούτων πρεσβεύουσιν ὄργια, ἐπὶ στήλης ἀνίστησιν ἀετὸν . . . διήρκει . . . ὡς εἰς πτῆσιν τὰς πτέρυγας, ὅφις δὲ τοῖς ποσὶν ὑποκείμενος κτλ.*, vgl. Georg. Kedrenos S. 346; 431; Michael Glykas S. 445.

[3] Malalas S. 264: *Καὶ ᾔτησαν αὐτὸν οἱ Ἀντιοχεῖς κτήτορες ποιῆσαι κἀκεῖ τελέσματα περὶ ὧν ἐδέοντο . . . . ἐποίησε τέλεσμα . . . καὶ διὰ τοὺς σκορπίους, πρὸς τὸ μὴ τολμᾶν αὐτοὺς πλησιάζειν τῇ χώρᾳ. καὶ ἔθηκε τὸ αὐτὸ τέλεσμα ἐν μέσῳ τῆς πόλεως, ποιήσας χαλκοῦν σκορπίον καὶ χώσας αὐτόν, πήξας ἐπάνω κίονα μικρόν. καὶ ἐγένοντο ἀφανεῖς οἱ σκορπίοι ἐκ τῆς ἐνορίας Ἀντιοχείας πάσης.* Vgl. Georg. Kedr. S. 431f.; Mich. Glyk. S. 445.

[4] Malalas S. 264f.: *Τῇ νεομηνίᾳ τοῦ Δαισίου μηνὸς θήσας τὸ τέλεσμα, τῇ ἑβδόμῃ τοῦ αὐτοῦ μηνὸς ἐπιτρέψας ἵνα πάντες ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τοῦ*

Talismane[1] aussahen, wird nicht berichtet; sie dürften den angeführten ähnlich gewesen sein. Ganz bezeichnend ist, daß gegen den Ostwind ein Telesma am Osttore der Stadt aufgestellt wurde[2]; man denkt an den Apollon *προπύλαιος*, der die Pest von der Stadt fernhalten soll[3].

Außer diesen Talismanen des Apollonios von Tyana hatte Antiocheia ein *τέλεσμα* gegen Erdbeben besessen, ein auf einer Säule aufgestelltes Bild, dessen Basis die Zauberworte trug: *ἄσεισια ἄπτωτα*[4]. Ein *φιλόσοφος τελεστής* namens Debborios hatte dies errichtet, doch war das Zauberbild zur Zeit des Apollonios durch Blitzschlag schon zerstört; deshalb baten ihn die Bürger um Aufstellung eines neuen Bildes. Apollonios konnte ihrem Wunsche nicht entsprechen, weil er, das Zukünftige vorhersehend, wußte, daß die Stadt noch mehrmals unter Erdbeben zu leiden haben werde[5]. Das Charonbild gegen die Pest in Antiocheia, das Laios errichtet, ist schon erwähnt (oben S. 152)[6]. Einen *τελεστής* namens Libanios, der auf Betreiben der Kaiserin Placidia hingerichtet wurde, erwähnt Olympiodor[7]. An ein Telesma des Apollonios werden

---

ἱπποδρομίον τῆς Γράστης βαστάζουσιν ἐπάνω καλάμων ὁλόσφυρον στηθάριν μολιβοῦν, ἔχοντα λεμὶν τοῦ Ἄρεως, καὶ ὑποκάτω τοῦ καλάμου σκουτάριον κρεμάμενον ἀπὸ δέρματος ῥουσίου ἐντεῦθεν, κἀκεῖθεν δὲ παραμῆριν ἀπὸ καλαμίου κρεμάμενον ὡσαύτως, λινῷ ῥάμματι δεδεμένα, εἰρηκὼς αὐτοῖς κράζειν εἰσελαύνοντας καὶ λέγειν „ἀκώϊωπα τῇ πόλει“ καὶ μετὰ τὸ ἀπολῦσαι τὸ ἱπποδρόμιον ἕκαστον ἀποτίθεσθαι αὐτὸ ἐς τὸν ἴδιον οἶκον. καὶ οὐκέτι ἐφάνη ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ κώνωψ. Vgl. Georg. Kedr. S. 432; Mich. Glyk. S. 445; Tzetzes, Chil. II 60, 927.

[1] Konstantinopel besaß solche gegen Überschwemmungen (Malalas S. 264; Georg. Kedr. S. 346; 431; Chron. Pasch. S. 467), gegen Schildkröten (Mal. aaO.; Chron. Pasch. aaO.), gegen rasende Pferde (Mal. aaO.; Kedr. aaO.; Mich. Glyk. S. 445), gegen Skorpione (Kedr. aaO.; Mich. Glyk. aaO.), gegen Mücken (Tzetzes, Chil. II 60, 928; Kedr. aaO.). In Antiocheia gab es nach Malalas S. 246 noch *ἄλλα τινὰ θαυμασιά*.

[2] Malalas S. 264. [3] Oben S. 151.

[4] Vgl. den Zauberruf: *ἀκώϊωπα τῇ πόλει* oben S. 163. In dem Zauber, den die Baronga zur Beseitigung einer schädlichen Käferart (*Noono*) üben, rufen sie wiederholt (nach Frazer *Golden Bough*[2] II S. 427): *Noono, go away! Leave our fields!* [5] Malalas S. 265f.; Georg. Kedr. S. 432.

[6] Daß die Nachrichten über Debborios und Laios bei Malalas und Tzetzes auf dieselbe Quelle zurückgehen, vermutet Harder *De Joh. Tzetzae hist. fontibus*, Diss. Kiel 1886 S. 74. [7] FHG IV S. 66 fr. 38.

wir erinnert, wenn wir hören, daß ein Magus Skorpionbilder zur Abwendung dieser Tiere in Tripolis aufstellte [1]. Eine ähnliche Rolle, wie Apollonios von Tyana in der byzantinischen Literatur, spielt Virgil in der lateinischen des Mittelalters, wo er als τελεστής erscheint. Gervasius von Tilbury (X S. 14 Liebrecht) erzählt, er habe Campanien durch Aufstellung einer ehernen Fliege von jeglicher Fliegenplage befreit; solange der Talisman unversehrt stand, hielt die Zauberwirkung vor. Aus Neapel vertrieb er die Heuschrecken durch das Erzbild solch eines Tieres, und von Blutegeln reinigte er die gleiche Stadt dadurch, daß er einen goldenen [2] in einen Brunnen warf [3].

Nach all diesen Berichten [4] handelte es sich meist darum, durch ein Bild des Schädlings den Schaden zu entfernen und fernzuhalten. Dies ist deutlich bei dem Mittel zur Vertreibung der Störche, vgl. oben S. 163. In dem Zauber gegen die Stechmückenplage (ebenda) wird die Kraft der Bild-

---

[1] Gaffarelli *Curiositez inoyes, hoc est: Curiositates inauditae de figuris Persarum talismanicis, latine opera M. Gr. Michaelis*, (1676) S. 115.

[2] Liebrecht aaO. S. 102 will *aurea sanguisuga* entweder in *aerea* oder *aenea s.* ändern — ohne Not, wie mir scheint. Zwar ist Erz gerade bei solchen Talismanen häufig, doch hören wir auch von goldenen und silbernen (vgl. unten). Das rote Gold ist, wie Erz, von der Farbe der Chthonischen und ist zauberkräftig. Hekate trägt bald eine eherne, bald eine goldene Sandale (Porphyrios bei Euseb., praep. evang. III 11, 32; Marcellus Emp. S. 149 ed. Helmreich, dazu A. Dieterich *De hymnis Orphicis* S. 44). Gerade im Heilzauber ist Gold wichtig, vgl. Plinius, nat. hist. XXXIII 84: *Aurum pluribus pollet in remediis volneratisque et infantibus adplicatur, ut minus noceant, quae inferantur veneficia.* Nach Marcellus Emp. S. 309 § 26 müssen *adversus coli dolorem* Zauberbuchstaben mit goldenem Griffel auf ein Goldblättchen geschrieben und dies in ein Goldröhrchen gesteckt werden. Gold- und Silberamulette sind sehr häufig, vgl. Max Siebourg, Bonner Jahrb. 103 (1898) S. 123 ff.; 130 ff.; derselbe, Arch. f. Rel.-Wiss. X (1907) S. 397.

[3] Vgl. die Zusammenstellung der τελέσματα Virgils bei Comparetti *Vergilio nel medio evo* Bd. II S. 27 ff.; 187 ff. Virgil und Apollonios werden zusammen genannt in einem Codex der Ambrosiana, vgl. F. Boll, Byzantinische Zeitschrift XVII S. 549.

[4] Ich brauche wohl kaum darauf hinzuweisen, daß viele davon ätiologische Legenden (s. oben S. 126 Anm. 1; 161 Anm. 1) zur Erklärung längst vorhandener Bildwerke sind, vgl. Liebrecht, Philol. XXVIII S. 541. Es ist mir nicht darum zu tun, dies im einzelnen festzustellen, sondern ich möchte die in diesen Berichten erkennbaren Vorstellungen des Bildglaubens entwickeln.

werke — die Symbolik des Aresbildes[1], des Schildes und Schwertes ist ja klar — durch das Zauberwort erhöht. Bei dem Schlangentelesma (oben S. 163) erinnert man sich daran, daß der Kampf zwischen Adler und Schlange (schon in der Ilias XII 200 ff.) zu den beliebtesten Bildern gehörte[2]. Wie in dem aufgestellten Bildwerk die Schlange vernichtet wird, so ergeht es, nach dem naiven Glauben, auch den Schlangen in der Stadt. Der im Bild dargestellte Vorgang zieht mit Notwendigkeit das Eintreten des gleichen Vorganges in der Wirklichkeit nach sich; denn einfaches Denken empfindet ein Kausalitätsverhältnis zwischen beiden Vorgängen, nicht das der Analogie. Wichtig ist noch, daß die Vernichtung der einen Schlange im Bilde die aller wirklichen herbeiführt — *pars pro toto*. In ähnlicher Weise werden die Skorpione durch Vergraben eines ehernen[3] Skorpionenbildes verjagt.

Solange diese Bilder stehen oder in der Erde ruhen, ist das Übel gebannt; wird aber das Bild umgestürzt oder aus der Erde genommen, dann ist der Bann gebrochen und das Übel kommt wieder. So gab es in Sizilien ein Telesma, das gegen die Flammen des Ätna und gegen Einfälle fremder Kriegsvölker schützte[4]. Solange es stand, konnte Alarich

[1] Sonst ist nicht Ares, sondern Zeus Mückenabwehrer. Zeus Ἀπομύιος wird verehrt in Olympia (Pausanias V 14, 2; Clem. Alex., protr. S. 28 Stählin), Herakles Ἀπομύιος in Rom, vgl. Clem. Alex. aaO. In Elis hat ein Heros *Μυίαγρος* einen Kult, Paus. VIII 26, 7; Photios und Suidas unter dem Wort; Plinius, nat. hist. X 75 (ebenda XXIX 106 *Μυωδής*), vgl. Tümpel in Roschers Lexikon II 3303; Usener, Götternamen S. 260 ff.

[2] Vgl. A. Marx, Griechische Märchen von dankbaren Tieren, Stuttgart 1889, S. 32 f.; Keil und Premerstein, Reise in Lydien (Denkschr. d. Kaiserl. Akad. Wien Bd LIII 1908) S. 46.

[3] Erz ist als besonders zauberkräftiges Metall bekannt, vgl. oben S. 165 Anm. 1; Rieß bei Pauly-Wissowa I 51; A. B. Cook *Journ. Hell. Stud.* XXII 1902 S. 14; Adam Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura, Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. IV S. 246 Anm. 4; 248 Anm. 3; Blau, Altjüdisches Zauberwesen S. 82.

[4] Olympiodor FHG IV S. 60 frg. 15: *Τετέλεστο . . . παρὰ τῶν ἀρχαίων ἀποτρόπαιόν τε τοῦ ἀπὸ τῆς Αἴτνης πυρὸς καὶ πρὸς κώλυσιν παρόδου διὰ θαλάσσης βαρβάρων. Ἐν γὰρ τῷ ἑνὶ ποδὶ πῦρ ἀκοίμητον ἐτύγχανε, καὶ ἐν τῷ ἑτέρῳ ὕδωρ ἀδιάφθορον.* Liebrecht, zu Gervasius S. 262 vermutet, ähnlich wie Apollonios und Vergil, sei vielleicht mit diesem *τέλεσμα* Empedokles in Beziehung gebracht worden.

nicht überfahren; als es jedoch zerstört war, hatten die Sizilianer wieder unter den Ausbrüchen des Ätna und Einfällen von Barbaren zu leiden. Zur Abwehr von Feinden waren bei der illyrischen Grenze drei silberne Bildsäulen, die Hände auf den Rücken gefesselt, an heiligem Ort vergraben, so daß ihr Gesicht nach Norden gewendet war. Als man sie aus der Erde nahm, brachen, wie Olympiodor[1] berichtet, Goten, Hunnen und Thraker[2] ein. Oben schon S. 163 fanden wir ein Aresbild im Zauber; zur Abwehr dient es in dem Epigramm Anth. Pal. IX 805:

Εἵσοκε θούριος οὗτος ἐπὶ χθονὶ[3] *κέκλιται Ἄρης*
οὔποτε Θρηϊκίης ἐπιβήσεται ἔθνεα Γότθων.

Dieser Glaube an die Macht des Bildes[4] fand weite Verbreitung. Nach einer Bemerkung Gregors von Tours[5] wurde Paris, das in alter Zeit gegen Feuersbrunst, Schlangen und Haselmäuse gefeit galt, von diesen Plagen heimgesucht, nachdem man bei der Reinigung eines Kanals eine eherne Schlange und Maus gefunden und weggetragen hatte. Ganz ähnlich entstand in Konstantinopel eine Schlangenplage, als bei der Einnahme der Stadt durch die Mohammedaner eine eherne Schlange weggenommen wurde[6]; und die Entfernung eines

---

[1] FHG IV S. 63 frg. 27.

[2] Die drei Bilder waren nicht nur zur Abwehr dieser Völker bestimmt, sondern dienten (wiederum *pars pro toto*) *κατὰ παντὸς ἔθνους βαρβάρου*. Drei waren es, wie bei den Störchen des Apollonios von Tyana (oben S. 163), der zauberkräftigen Dreizahl wegen.

[3] Vgl. dazu Liebrecht, Zur Volkskunde S. 289 Anm. *

[4] Über ein apotropäisches Heraklesbild s. R. Wünsch, Ant. Zaubergerät aus Pergamon S. 40. — Für Chaldäisches, Babylonisches und Assyrisches vgl. Lenormant *La magie chez les Chaldéens* 1874 S. 44 ff.

[5] *Historia Francorum* VIII 33 (Monum. Germ. Hist. script. rer. Meroving. I S. 349): *Aiebat enim, hanc urbem quasi consecratam fuisse antiquitus, ut non ibi incendium praevaleret, non serpens, non gliris apparuisset. Nuper autem, cum cuniculum pontis emundaretur, et coenum, de quo repletum fuerat, auferretur, serpentem gliremque aereum reppererunt. Quibus ablatis et glires deinceps extra numerum et serpentes apparuerunt, et postea incendia perferre coepit.*

[6] Gaffarelli in dem S. 165 Anm. 1 genannten Buch S. 109. Ich weiß nicht, ob sich auf diese Erzählung bezieht, was Emele, Über Amulette, Mainz 1827 S. 26 bemerkt: „Die Stadt Konstantinopel erwählte gegen die

ehernen Pferdes hatte zur Folge, daß Krankheit und Pestilenz, die bisher durch diesen Talisman [1] ferngehalten wurden, wieder ausbrachen [2].

Welche Vorstellungen zur Anwendung des Bildzaubers mit dem Motto *Similia similibus* geführt haben, ist nicht jedesmal klar. Aber auf ein wichtiges psychologisches Motiv hat Usener aufmerksam gemacht, Götternamen S. 287. „Beim Abbruch eines alten Klostergebäudes in Bonn wurde im J. 1884 unter einem Dachsparren ein Nephritbeil der Steinzeit gefunden. Wie es dahin gekommen, konnte nicht zweifelhaft sein. Man hatte es als einen Donnerkeil angesehen, und weil doch ein vom Donnerkeil bereits in Besitz genommenes Haus nicht wiederum vom Blitz heimgesucht werden kann, glaubte man dem frommen Gebäude den denkbar besten Schutz gegen Gewitter zu geben, indem man das Steinbeil unter dem Dach anbrachte". Nach derselben primitiven Denkweise werden auch sonst Feuer und Wasser, Pest und Ungeziefer umkehren, wenn sie sehen, daß der Ort bereits von ihrem dämonischen Ebenbild besessen ist.

Der Gedanke, daß auch die von Moses errichtete eherne Schlange solch ein Talisman gewesen sei, drängt sich auf. Schon bei Gaffarelli aaO. werden die *athei* getadelt, die dieser Meinung waren, und neuerdings hat auch Frazer *Golden Bough*[2] II S. 426 sich zu ihr[3] bekannt. In der Erzählung

---

Vermehrung der Schlangen eine große eherne Schlange. Als Mohammet III. diese Stadt eroberte, ließ er dieser Schlange die Zähne ausbrechen, und nun sollen plötzlich eine große Anzahl von Schlangen, aber alle ohne Zähne, gleich dem Talisman zum Vorschein gekommen sein." Emeles Quelle kann ich nicht ermitteln; seine Angabe „Photius Bibl. v. 80" muß heißen cod. 80 und bezieht sich auf das oben S. 166 Anm. 4 zitierte sizilische *τέλεσμα*.

[1] Über die Heilkraft des Pferdes vgl. oben S. 73.

[2] Gaffarelli aaO.

[3] Baudissin, Esmun-Asklepios (Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet, Gießen 1906 II S. 737 ff.) hingegen erblickt in der ehernen Schlange das Attribut des phoinikischen Heilgottes Esmun-Asklepios. Seine Einwände gegen Frazers Ansicht sind keineswegs stichhaltig; irrig ist z. B. die Meinung (S. 740 Anm. 1), das Wesentliche im Glauben an Telesmata sei ursprünglich wohl die Beseitigung des Abbildes. Allerdings findet sich gelegentlich solch ein Analogiezauber (z. B. I Sam. 6, 4—18), wo die Be-

Num. 21, 4ff.[1] sind Reste arabischen Heidentums, dem der Glaube an Talismane solcher Art nicht fremd war, enthalten[2], wenn auch sehr verblaßt. Der Jahwegläubige Erzähler betrachtet die Schlangenplage als von Gott gesandte Strafe und schreibt auch die Heilung seiner Macht zu. Wie so oft, wird auch hier ein Bild des Schädlings zur Beseitigung des Schadens[3] gedient haben; gerade im Hinblick auf die Geschichte von der ehernen Schlange sagt Epiphanius, adv. haer. XXXVII 7 (Migne Patrol. Gr. 41 S. 649D): *Οὐδὲν δὲ θαυμαστόν, ὅτι δι' ὧν τις ἐβλάβη, διὰ τούτων θεραπείας ἔτυχε.*

Bemerkenswert ist in dem Bericht Num. 21, 4ff., daß die Heilwirkung an den Aufblick zur ehernen Schlange geknüpft wird[4]. Das erklärt sich wohl aus dem weitverbreiteten Glauben, daß schon der bloße Anblick eines Heiltums heile. So sei jeder, der einen an Abrahams Halse hängenden Edelstein ansah, geheilt worden[5]. Indische Achate zu erblicken, half in Krankheiten[6]. Als Phalysios auf den von Asklepios her-

---

seitigung eines Abbildes des Schädlings den Schaden beseitigen soll; oftmals bringt aber auch, wie wir gesehen haben, gerade die Entfernung des Talismans die Plage wieder. Auch der Umstand, daß die eherne Schlange auf einer Stange befestigt wird, nötigt nicht dazu, an den Schlangenstab des Heilgottes zu denken. Läßt doch auch Apollonios von Tyana in dem oben S. 163 Anm. 4 beschriebenen Telesma das Aresbild auf einer Stange anbringen.

[1] Sie ist eine ätiologische Legende, zur Erklärung des bis in Hiskias Zeit verehrten Nechuschtan, vgl. Holzinger, Kurzer Handkommentar z. AT, Abt. IV S. 93; Baudissin aaO. S. 737; derselbe in Hauck-Herzogs Realenzykl.[3] XVII S. 580; 585.

[2] Jacob, Altarabische Parallelen zum AT S. 11f.; Cheyne *Encyclopedia Biblica* (London 1903) IV S. 4395; Gaffarelli aaO. S. 115; Kazwini, Kosmographie, übers. von Ethé, Leipzig 1868 S. 230.

[3] Die Schlange, der auch die Semiten dämonischen Charakter beilegten (v Baudissin, Studien z. semit. Rel.-Gesch. I S. 257ff.; Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2] S. 253; Greßmann, Arch. f. Rel.-Wiss. X, 1907 S. 357ff.), war in der Magie besonders wichtig, vgl. Baudissin, Studien S. 287; R. Smith, Religion der Semiten, deutsche Ausgabe 1899 S. 98; Blau, Altjüdisches Zauberwesen S. 77.

[4] Epiphanius aaO. betont dies den Ophiten gegenüber: *Τὸ δὲ ὑψωθὲν ὑπὸ Μωϋσέως τότε, διὰ τῆς θεωρίας τὴν ἴασιν ἐποιεῖτο, οὐ διὰ τὴν τοῦ ὄφεως φύσιν.* [5] Blau aaO. S. 160.

[6] Plinius, nat. hist. XXXVII 54.

rührenden Himmelsbrief[1] schaute, wurden seine Augen gesund[2]. Der Anblick des gelben Regenpfeifers heilt Gelbsucht[3]. In den Wundern des hl. Cyrus und Johannes wird ein Kranker geheilt *μόνῃ τῇ θέᾳ τοῦ τῶν μαρτύρων νεώ*[4]. Eine Legende berichtet, in Konstantinopel seien alle, die ein Muttergottesbild bei einer Prozession sahen, von der Pest geheilt worden[5]. Das bei Herodot II 141 erwähnte Standbild war wohl, wie Östrup[6] gezeigt hat, ein Bild des Pestgottes Smintheus, der mit dem Symbol der Pest, der Feldmaus (*σμίνθος*), in der Hand dargestellt war; danach bestimmt sich die Bedeutung der Inschrift *ἐς ἐμέ τις ὀρῶν εὐσεβὴς ἔστω*: wer das Bild anschaut, soll von der Strafe des Gottes unberührt sein, „vollständig wie bei den Israeliten derjenige gerettet wurde, welcher die eherne Schlange anblickte“[7].

[1] Vgl. Weinreich, Arch. f. Rel.-Wiss. X (1907) S. 566 f.

[2] Pausanias X 38, 13: *Ἰδὼν ἐς τὸν κηρὸν ὑγιής τε ἦν.*

[3] Darauf spielte schon Hipponax an, vgl. Schol. Plat. Gorgias p. 494 B; Plutarch, quaest. symp. V 7, 2 p. 681 C D; Aelian, nat. an. XVII 13, dazu Jacobs; Caland, Altindisches Zauberritual, Amsterdam 1900 S. 75 f. Anm. 12; Peter, Der griech. Physiologus u. seine orient. Übersetzung, Berlin 1898 S. 69; Wellmann, Hermes XLII (1907) S. 617.

[4] Sophronios, Migne Patrol. Gr. 87, 3 S. 3447 A.

[5] Günter, Legendenstudien S. 173.

[6] Smintheus, in den Orientalischen Studien, Th. Nöldeke gewidmet II S. 866 ff.

[7] Oestrup aaO. S. 868, der über die eherne Schlange etwa die gleiche Ansicht äußert, wie Frazer.

EXKURS I

Zu Seite 46 Anm. 2

Totenerweckungen; Wunder bei der Begegnung unterwegs

Jenes *θαῦμα* des Apollonios von Tyana gibt Anlaß zu einigen Bemerkungen. Die Situation ist die: als Apollonios in Rom war, wurde die vornehme Braut eines Römers als tot hinausgetragen; weinend folgte der Bräutigam und viele Verwandte des Mädchens. Apollonios begegnete ihnen und befahl, die Bahre niederzustellen: „*Κατάθεσθε*“ *ἔφη „τὴν κλίνην, ἐγὼ γὰρ ὑμᾶς τῶν ἐπὶ τῇ κόρῃ δακρύων παύσω.*“ Zugleich fragte er, wer das Mädchen sei. Schon meinte man, er werde eine Trauerrede halten, als er das Mädchen erweckte, *ἀφύπνισε τὴν κόρην τοῦ δοκοῦντος θανάτου*[1] *καὶ φωνήν τε ἡ παῖς ἀφῆκεν ἐπανῆλθέ τε εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ πατρός.* Man erblickte früher in dieser Stelle eine Nachbildung neutestamentlicher Wunderberichte[2]. Dabei übersah man, daß eine Toten-

[1] Als Philostratos von Julia Domna den Auftrag erhielt, das Leben des Propheten in einem ernsten Literaturwerk zu zeichnen, bestrebte er sich, Apollonios nicht als Wunder tuenden *μάγος* darzustellen. Daß diese Tendenz einzelne Wundererzählungen nicht auszuschließen brauchte, zeigt Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 41. Diejenigen Wunder, die sich mit der göttlichen Natur des Mannes vertragen, treten um so stärker hervor, wenn man bei solchen Taten, wie Totenerweckungen, die auch ein gewöhnlicher Magier vollbringt, die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung andeutet, wie Philostratos hier tut, vgl. Reitzenstein aaO. Anm. 3. Begräbnis und Erweckung Scheintoter war ein beliebtes Motiv im griechischen Roman, vgl. E. Rohde, Gr. Rom.[2] S. 287 Anm. 1.

[2] Z. B. Baur, Apollonios von Tyana und Christus (Drei Abhandl., hrsg. von E. Zeller S. 140): „Die Erzählung der Totenerweckung, die Apollonius in Rom verrichtete, darf man nur lesen, um sogleich in ihr das unverkennbare Nachbild der entsprechenden neutestamentlichen Erzählung Luc. 7, 11; Marc. 5, 19 zu sehen.“ Ich halte es methodisch für geboten, Nachahmung neutestamentlicher Wunderberichte in heidnischen Wundererzählungen dieser Zeit nur da anzunehmen, wo die antike Aretalogie als Vorbild versagt oder wo eine polemisch-rivalisierende Tendenz bemerkbar ist. Sonst sollten nicht einmal wörtliche Anklänge zu dieser Annahme führen, denn Loci communes sind gerade in der Wundererzählung häufig. Philostratos schöpft durchaus aus der antiken Aretalogie; es ist weder

erweckung in der doch zunächst zu beachtenden griechischen Philosophenlegende eine Rolle spielte[1]; zu bedenken ist ferner, daß der gewöhnliche Magier der hellenistischen Welt in den Zauberpapyri Anweisungen zu Totenerweckungen fand[2].

Die angeführte Philostratosstelle enthält ein beachtenswertes Motiv: Begegnung und Wunder unterwegs. Es findet sich, soviel ich sehe, in der griechischen Wundererzählung zuerst[3] in dem epidaurischen ἴαμα IG IV 952, 26 ff. Sostrata hatte, weil der Gott über Land gegangen war[4], kein ἐνύπνιον ἐναργές erhalten und wurde nun ungeheilt nach Hause zurückgetragen; unterwegs, in der Nähe von Epidauros ereignete sich folgendes: *Μετὰ δὲ τοῦτο συμβολῆσαί περὶ Κόρνους αὐταῖ καὶ τοῖς ἑπομένοις ἔδοξε τὰν ὄψιν εὐπρεπὴς ἀνήρ, ὃς πυθό-[μ]ενος* (also auch er wendet sich, wie Apollonios an das Gefolge um Auskunft) *τ[ὰς δυσπρα]ξίας τὰς αὐτῶν ἐκελήσατο θέμεν τὰν [κ]λίναν* (Apollonios hatte gesagt „*κατάθεσθε τὴν κλίνην*“) *ἐφ' ἃς τὰν Σωτρ[άταν ἔφε]ρον.* Jetzt wirkt, unterwegs, Asklepios das Wunder[5].

Nachahmung noch Polemik gegen das Neue Testament bei ihm zu erkennen, vgl. Rohde aaO. S. 396; Ed. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman S. 127; Reitzenstein aaO. S. 41; P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur S. 124.

[1] Von Empedokles, um dessen seltsam anziehende Persönlichkeit die Legende früh einen Kranz wunderbarer Erinnerungen flocht, erzählte schon Herakleides Pontikos eine Totenerweckung, vgl. Diog. Laert. VIII 67: *Ἡρακλείδης μὲν γὰρ τὰ περὶ τὴν ἄπνουν διηγησάμενος ὡς ἐδοξάσθη Ἐμπεδοκλῆς ἀποστείλας τὴν νεκρὰν ἄνθρωπον.* Herakleides erzählt bewußt Wundergeschichten, er ist *παραδοξολόγος* (Diog. Laert. VIII 72). Eine andere Version der Geschichte von der *ἄπνους* bieten Suidas unter dem Wort; Galen VIII S. 414 f. K.; Plinius, nat. hist. VII 52.

[2] Reitzenstein aaO. S. 41 Anm. 3.

[3] Vielleicht darf auch auf die Frösche des Aristophanes hingewiesen werden, wo der Tote durch bloßen Anruf erweckt wird; Dionysos sagt 170 f.: *καὶ γάρ τιν' ἐκφέρουσι τουτονὶ νεκρόν. | οὗτος, σὲ λέγω μέντοι σὲ τὸν τεθνηκότα κτλ.* Doch ist das keine wirkliche Erweckung, v. 177 sagt der Tote „lieber will ich wieder aufleben“.

[4] Vgl. oben S. 1 und 81 f. Auf dem Wege nach Lebena ist Asklepios in der Inschrift Ath. Mitt. XXI (1896) S. 90. Hippokrates träumt, Asklepios mit seinen Jüngern begegne ihm vor den Toren von Abdera (*Epistolographi Graeci* ed. Hercher S. 296).

[5] *Ἔπει[τ]α τὰγ κοιλίαν αὐτᾶς ἀνοχίσας ἐξαιρεῖ πλῆθος ζ[ύμας πάμ]πολυ,*

Ein anderes Beispiel: von dem berühmten Arzte Asklepiades [1] erzählte man, er habe, einem Leichenzug begegnend, Leben im Körper des vermeintlichen Toten entdeckt. Während Plinius, nat. hist. VII 124 und Celsus II 6 dies kurz und schlicht erwähnen, gibt Apuleius, flor. XIX, eine ausgeführte Wundergeschichte. Er hebt, wie Philostratos, die Menschenmenge hervor, die das Leichenbegängnis sah — dann sahen natürlich auch viele die wunderbare Erweckung. Wie Apollonios und Asklepios trat Asklepiades herzu, fragte und untersuchte die Leiche; viele der Umstehenden waren ungläubig und spotteten, bis Asklepiades mit wunderbarer Schnelligkeit [2] das Leben zurückrief, *confestim spiritum recreavit* [3]. Im Roman des Jamblichos [4] tritt ein *Χαλδαῖος γέρων* [5] einem Leichenbegängnis entgegen und verkündet, das Mädchen lebe noch; so zeigte es sich dann auch. Eine geträumte Scheintotenerweckung berichtet Artemidor IV 82. Diesen Typus der Wunder mit der Begegnung unterwegs verspottet Lukian im Philopseudes (Kap. 11), dieser wirkungsvollen Satire auf den herrschenden Wunderglauben [6]. Hier ist es wiederum ein *μάγος*, ein *Βαβυλώνιος*, der den auf einer Bahre hergetragenen Kranken durch Beschwörung und Zaubermittel gesund macht.

[δύο] ποδανιπτ[ῆ]ρας· συνράψας δὲ τὰ[γ γ]αστέρα καὶ ποήσας ὑ[γιῆ] τὰν γ[υ]ναῖκα τάν τε παρουσίαν τὰν αὐτο[ῦ π]αρεφάνιζε ὁ Ἀσκλα[π]ιὸς καὶ ἴατρο ἐκέλ[ε]το ἀπ[ο]πέμπειν εἰς Ἐπί[δα]υρ[ον]. Ähnliche Operationen verrichtete Asklepios, wie wir gesehen (S. 80 ff.), im Traume, hier geht alles *ὕπαρ* vor sich. Zur Erscheinung des Gottes ist die des Telesphoros oben S. 36 zu vergleichen, beidemale läßt die schöne Gestalt des Erscheinenden auf eine Gottheit schließen, die sich dann auch zu erkennen gibt.

[1] Plinius sagt von ihm (nat. hist. XXVI 13): *quam si caelo demissus advenisset.* [2] Vgl. Anhang II.

[3] Daß dies unter Gebrauch von Heilmitteln vor sich ging, hindert keineswegs, dies Ereignis als Wunder anzusprechen; auch Asklepios und Serapis bedienen sich in ihren Heilungswundern rationeller Mittel, vgl. oben S. 29; 87; 110; 122 Anm. 2. Den Glauben an Zaubermittel rechnet Lukian durchaus zum Wunderglauben, vgl. Reitzenstein aaO. S. 3.

[4] Kap. 6 S. 223 Hercher, vgl. Rohde, Roman [2] S. 396.

[5] Das ist ein *μάγος* der Art, der Apollonios von Tyana nicht zugerechnet werden soll, vgl. oben S. 171 Anm. 1.

[6] Über Tendenz und Charakter der Schrift vgl. Rohde aaO. S. 204 f.; Reitzenstein aaO. S. 1 ff.

Der Schluß dieser Geschichte „Midas nahm sein Bett und ging“ (*καίτοι ὁ Μίδας ἀράμενος τὸν σκίμποδα ἐφ' οὗ ἐκεκόμιστο, ᾤχετο ἐς τὸν ἀγρὸν ἀπιών*) ist eine offenbar typische Formel[1]. Sie scheint mir eine steigernde Weiterbildung des Motivs zu sein, daß der Kranke auf einem Bett, einer Bahre gebracht wird, nach erfolgter Wunderheilung nach Haus gehen kann. Dieser Zug findet sich nach einer sehr einleuchtenden Ergänzung von Cavvadias auf einem epidaurischen Iama: *Ὁ δεῖνα Ἐπιδαύριος χωλός. οὗτος [χωλὸς ἐὼν φοράδαν ἐς τὸ ἱερὸν ἀφίκετο]*[2]; am Schlusse heißt es: *[καὶ ὑγιὴς ἐ]ξῆλθε.* Ähnlich versuchte ich oben S. 102 ein anderes der epidaurischen Iamata zu ergänzen. Auch das oft erzählte, dem Titus Latinus[3] widerfahrene Straf- und Heilwunder weist dies Motiv auf; Cicero, de divin. II 26, 55 (aus Coelius) sagt: *Illum .. debilem factum ... lecticula in curiam esse delatum, cumque senatui somnium enarravisset, pedibus suis salvum domum revertisse.* Deutlich ist die „Wundererzählung“ bei Livius II 36, 8: *Ecce ... miraculum: qui captus omnibus membris delatus in curiam esset, eum functum officio pedibus suis domum redisse traditum memoriae est*; aus ihm schöpft Valerius Maximus[4], dem seinerseits Lactantius folgt[5]. Dionys von Halikarnass sagt (ant. Rom. VII 68): *ἦκε . . . ἄρρωστος ἐπὶ κλινιδίου κομιζόμενος . . . ἀναστὰς ἐκ τοῦ κλινιδίου καὶ τὸν θεὸν ἀναβοήσας ἀπῄει τοῖς ἑαυτοῦ ποσὶ διὰ τῆς πόλεως οἴκαδε ὑγιής.* Dionys ist Quelle für Plutarchs Coriolan 13: *ἐν κλινιδίῳ φοράδην κομισθείς* (vgl. das eben genannte epidaurische *ἴαμα*) . . . *ἀναστὰς ἀπῄει δι' αὑτοῦ βαδίζων.* Auch Macrobius[6] vergißt nicht dieses Zuges Erwähnung zu tun.

[1] Reitzenstein aaO. S. 3 Anm. 2.

[2] Diese Ergänzung (nach IG IV 952, 27 *Αὔτα . . φοράδαν εἰς τὸ ἰαρὸν ἀφικομένα* vorgeschlagen, vgl. auch die Plutarchstelle oben im Text) hätte von Fränkel mindestens im Apparat zu IG IV 952, 86 ff. angegeben werden dürfen, zumal er selbst die Lücke im Text nicht ausfüllt.

[3] Die Namensform schwankt bei den einzelnen Schriftstellern.

[4] I 7, 4: *Lecticula ad tribunal consulum et inde ad senatum perlatus ordine totius casus sui exposito magna cum omnium admiratione recuperata membrorum firmitate pedibus domum rediit.*

[5] Div. inst. II 7, 20 S. 127 f. Brandt.

[6] Sat. I 11, 5: *Ex consilio amicorum lectica delatus senatui retulit, et vix consummato sermone sine mora recuperata bona valetudine curia pedibus egressus est.*

EXKURS II

Zu Seite 66 Anm. 1

Doppelheilungen; christliche, indische und antike Wundererzählungen

Der oben angeführte Bericht aus der Vita Hadriani ist das einzige antike Beispiel einer Doppelheilung, das ich kenne; ich zweifle jedoch nicht, daß es mehr derart gab. Dies anzunehmen legt die Tatsache nahe, daß in der Legende der heiligen Ärzte das Motiv der Doppelheilung eine ziemlich ausgebildete Rolle spielt, besonders aber der Umstand, daß ein sehr verbreitetes Beispiel daraus seiner ganzen Art nach auf die antike Aretalogie hinweist.

Es ist mir nicht bekannt, ob man schon eingehender auf diese Dinge geachtet hat (Delehayes gelegentliche Bemerkung führe ich unten an); es sei mir deshalb verstattet ausführlicher davon zu reden, ohne daß ich dabei ganz sichere Resultate geben könnte.

Unter den von Deubner herausgegebenen Kosmas- und Damianwundern[1] kommen in Betracht Wunder 25 (S. 164 ff.), 34 (S. 184 ff., dazu Deubner S. 75 f.), 48 (S. 207 f.), 39 (S. 193 ff.), und vor allem die unten zu behandelnde Geschichte von dem Paralytischen und der Stummen (S. 162 ff.). Diese letztgenannte bietet eine Doppelheilung der Form dar, die ich eine ursprüngliche nennen möchte, insofern darin die beiden Kranken von physischem Leiden befreit werden. Eine Weiterbildung dieser einfachen Art erblicke ich in jenen Doppelheilungen, in denen der eine Teil von physischem, der andere überdies von einem psychischem Übel erlöst wird.

Derart ist Wunder 25 (S. 164 ff.). Ein Blinder erhält von den Heiligen die Weisung, seine Augen mit der Milch einer treuen Ehefrau[2] zu bestreichen; er erzählt diesen Traum einem eifersüchtigen, an der Treue seiner Frau zweifelnden

[1] L. Deubner, Kosmas und Damian, Leipzig u. Berlin 1907.

[2] Vgl. unten Exkurs IV.

Manne. Dieser beschließt, sein Weib auf die Probe zu stellen und erzählt ihr, was er von dem Blinden gehört. Arglos gibt sie ihm Milch, er bringt sie dem Blinden, der durch Gebrauch dieses Mittels das Augenlicht erlangt. Nun ist auch der vor Eifersucht „blind" gewesene Gatte wieder „sehend" geworden: *ἔβλεψεν δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὁμόζυγον γνησίως*[1], *ὡς ἑκατέρωθεν περὶ ὀφθαλμοὺς γενέσθαι τὸ παράδοξον* (S. 165, 33 f.). Es ist deutlich, wie bewußt die physische und psychische Blindheitsheilung zu einer Doppelheilung zusammengeschlossen sind; das ist auch als etwas Wesentliches empfunden worden: *ὧ μιᾶς ἰατρείας δύο θεραπείας ἐργασαμένης, ᾧ δύο θαυμάτων ἐξ ἑνὸς ἐπιτάγματος γενομένων· ἄλλος ἐζήτει τὸ φάρμακον, καὶ ἄλλος ἐλάμβανεν τὴν ἴασιν, καὶ νόσος μὲν ἐπαύετο σωματική, συνεπαύετο δὲ καὶ ψυχικὴ ἀσθένεια ταύτῃ* (S. 165, 35 ff.).

Eine kompliziertere Weiterbildung ist es, wenn die Heilung von drei Menschen in Zusammenhang gebracht wird. Dies geschieht in dem gleich noch näher zu besprechenden Wunder 39, außerdem finde ich es in einer indischen Erzählung, die sich in einem Punkte überdies merkwürdig mit dem soeben angeführten Doppelwunder berührt. Es ist die „Wunderbare Heilung eines Blinden, Buckligen und einer dreibrüstigen Prinzessin" im Pantschatantra (V 12, Bd II S. 355 ff. der Ausgabe von Benfey, Leipzig 1859), deren Leitmotiv man mit den Worten *πάθος μὲν πάθει φανερούσθω, θαῦμα δὲ θαύματι ἐπιτελείσθω*[2] charakterisieren könnte. Eine Prinzessin, die mit drei Brüsten zur Welt gekommen war, wurde von ihrem Vater mit einem Blinden, welchem ein Buckliger als Führer diente, verheiratet. Anfangs lebten die drei ganz gut zusammen, der Blinde lag meist im Bett und schlief, während der Bucklige die Hausangelegenheiten besorgte. Nun aber verliebte sich die Prinzessin in diesen, und sie beschlossen, den Blinden durch wohl zubereitete Stücke einer Giftschlange, die man ihm als ein Fischgericht vorsetzte, aus dem Weg zu

[1] Vorher hatten die Heiligen dem physisch Blinden gesagt: *εἰ θέλεις τὸ φῶς τηλαυγῶς ἰδεῖν καὶ ἀπολαύειν τούτου γνησίως, λαβὼν γάλα κτλ.*, S. 165, 15 f.

[2] So sprechen Kosmas und Damian in Wunder 25 S. 166, 43 f.

schaffen[1]. Doch durch den giftgeschwängerten Dunst dieser Speise fiel dem Blinden das zarte, schwarze Häutchen von den Augen ab, so daß er sah und den Anschlag durchschaute. Noch stellte er sich, als ob er blind wäre. „Mittlerweile kam Mantharaka (der Bucklige) zurück und fing an, ohne alle Furcht die Dreibrüstige mit Umarmung, Küssen und so weiter zu bedienen. Der Blinde aber, der dies alles sah, da er kein Messer erblickte, tritt, vor Zorn blind wie früher, zu ihnen hin, hebt den Mantharaka an den Beinen in die Höhe, schleudert ihn, da er ein Mann von großer Körperkraft war, über seinen Kopf im Kreis herum und wirft ihn der Dreibrüstigen ans Herz. Da nun wurde durch den Stoß von dem Körper des Buckligen ihre Brust in den Körper zurückgedrängt, der Bucklige aber dadurch, daß sein Höcker an die Brust von jener stieß, gerade."

In dem gesperrt gedruckten Satz ist das Wortspiel zu beachten: der Mann, der vorher physisch blind war, ist es nun psychisch, vor Eifersucht blind; man erinnert sich, daß auch in dem eben berichteten christlichen Wunder ganz ähnlich von Blindheit im eigentlichen und übertragenen Sinne gesprochen wurde. Was in der indischen Erzählung besonders hervorsticht, ist das humoristische Element (das wir auch in christlichen Erzählungen vielfach finden, s. unten S. 181); vielleicht liegt hier, wie Benfey Bd I S. 511 vermutet, eine Verspottung buddhistischer Legenden vor. Denn in solchen hören wir von der Heilung einer dreibrüstigen Prinzessin (Benfey Bd I S. 510 f.) und von Heilungen Buckliger (ebenda S. 511 ff.), doch sind diese Wunderkuren noch nicht zu einer Geschichte verbunden, sondern voneinander unabhängige Legenden. Auch die anderen von Benfey Bd I S. 510 ff. angeführten Erzählungen[2] ergeben keine Parallele zu dem

[1] Das erinnert an jene oben S. 121 angeführte griechische Wundererzählung bei Aelian, wo ein Mann von seiner Frau Schlangeneier zu essen erhält.

[2] Die Heiligenlegenden scheinen Benfey entgangen zu sein, der hier mehr auf die Einzelgeschichten als auf ihre Verknüpfung achtet. Vielleicht werden Kenner indischer Legenden den Wundertypus der Doppelheilungen auch hier nachweisen können. Ob zwischen der indischen Erzählung und

Punkt, der für uns hier wichtig ist: zur Verbindung von drei Kuren zu einem Mirakel.

Die Heilung dreier Menschen bringt, wie schon angedeutet, das 39. Wunder von Kosmas und Damian in Zusammenhang, und hier tritt neben die Heilung von physischem und psychischem Übel die Befreiung von sozialem: Krankheit, übermäßiger Stolz und Armut werden geheilt. Die Verbindung von Krankheits- und Armutsheilung[1] ist übrigens schon antik[2]. Leonidas von Tarent bittet Aphrodite (Anth. Pal. VI 300, 7 f.):

ἦν δέ μ' ἔθ', ὡς ἐκ νούσου[3] ἀνειρύσω, ὧδε καὶ ἐχθρῆς
ἐκ πενίης ῥύσῃ, δέξο χιμαιροθύτην.

Ihn nachahmend sagt Gaitulikos (Anth. Pal. VI 190, 9 f.):

Εἰ δ', ὡς μὲν βαρύγυιον ἀπώσαο νοῦσον, ἐλάσσεις
καὶ πενίην, δώσω πιαλέον χίμαρον.

Beide hat Cornelius Longus vor Augen (Anth. Pal. VI 191, 4):

σὺ δ' ὡς νούσου, ῥύεο καὶ πενίης.

Der Redaktor jenes Wunders von Kosmas und Damian vergißt nicht gebührend hervorzuheben, daß die drei Leute durch einen Akt geheilt wurden: *καὶ οὕτω ποικίλως τοῖς τρισὶ τούτοις μεταδόντες εὐεργεσίας οἱ ἅγιοι νόσον καὶ πενίαν καὶ φρόνημα ὑπερήφανον ἐν ταὐτῷ διωρθώσαντο* (S. 197, 133 ff.).

Unter den Wundern der hl. Thekla[4] befindet sich eines, das diesem Typus angehört; eine Frau Kalliste wird durch die Heilige von einer Verunstaltung ihres Gesichtes geheilt[5],

den okzidentalischen Beispielen von Doppelheilungen ein historischer Zusammenhang besteht, wird sich erst auf Grund eines reicheren Materials erwägen lassen, als es mir bis jetzt zur Hand ist. Die Geschichte aus dem Pantschatantra konnte ich während des Druckes gerade noch einfügen.

[1] Vgl. auch Wunder 34 S. 184, 22 f. und 186, 77 f.

[2] Ihr entspricht die entgegengesetzte Verbindung von Gesundheit und Reichtum als wünschenswerten Gütern; vgl. z. B. den Hygieiahymnos des Ariphron (Bergk-Hiller-Crusius *Anthol. lyr.* S. 288) und Lykymnios frg. 4 (ebenda S. 289).

[3] Ob Leonidas da wirkliche Krankheit meinte, oder Liebeskrankheit (so J. Geffcken, Leonidas von Tarent, in Fleckeisens Jahrb. Suppl. XXIII 1897 S. 120), ist unwesentlich.

[4] Basilius *St. Theclae Miracula* c. 18, Migne Patr. Gr. 85 S. 613 BD.

[5] Ich habe Basilius im Verdacht, einen Zug in diesem Schönheitswunder nicht gebührend beachtet zu haben; Asklepios nennt den Aristeides

und eben dadurch auch ihr Mann von seiner Leidenschaft für eine schöne Schauspielerin — also physisch-psychische Doppelheilung mit moralisierender Tendenz (vgl. oben S. 118 Anm. 1; 131 ff.). Ein Wunder von Kosmas und Damian, no. 34, das ebenfalls eine Doppelheilung enthält, bringt ätiologische Tendenzen[1] herein; ein paralytischer Fleischhändler, dessen Heilung mit der eines kranken Gelehrten verknüpft ist, wird durch den wunderbaren Beistand Kosmas und Damians zum Barbier[2] und damit zum Archegeten aller im Heiligtum der Ἀνάργυροι amtierenden Bader, als deren Patrone Kosmas und Damian galten[3]. Auch in diesem Wunder fehlt der Hinweis auf die Tatsache der Doppelheilung nicht: ὅρα τὸ αὐτῶν συμπαθὲς καὶ φιλάνθρωπον, πῶς ἐνὶ φαρμάκῳ δύο κατ' αὐτὸν θεραπείας οἰκονομοῦσιν (S. 184, 19 f., vgl. auch 65 f.).

Wunder 48 (S. 207 ff.) ist vielleicht entwickelt aus einem Typus der Art, daß mit Vertauschung der abgeschnittenen Beine der zwei Kranken und Ansetzung der vertauschten Gliedmaßen die wunderbare Doppelheilung vollzogen ist.

Am wichtigsten ist mir jenes Wunder von dem Paralytischen und der Stummen. Daß es eine Doppelheilung darstellt, wird hervorgehoben: ὁρᾶτε τῶν ἁγίων τὴν δύναμιν· δύο γὰρ κατ' αὐτὸν θαύματα ἐργάσασθαι βουλόμενοι θάτερον διὰ τοῦ ἑτέρου κατασκευάζουσιν, σοφοὶ γὰρ ὄντες καὶ φιλάνθρωποι φρονήσει καὶ τὰς ἰατρείας ἐπιτελοῦσιν (S. 163, 20 ff.). Der Inhalt ist eigenartig. Ein Paralytischer erblickt die Heiligen im Traume, die ihm sagen: εἰ θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι, κοιμήθητι μετὰ τῆς πλησίον σου ἀνακειμένης ἀλάλου γυναικός (S. 163, 11 f.). Der Kranke hält dies für eine bedeutungslose φαντασία. Dann, als die Heiligen zum zweiten Male erscheinen und abermals jenen Rat geben, nimmt er ihre Weisung für

---

im Traum erscheinend Theodoros (vgl. oben S. 88 Anm. zu S. 87 Anm. 1), er nennt ebenso den Ungläubigen Ἄπιστος (vgl. ebd.), ich vermute, St. Thekla hat die Frau Καλλίστη erst genannt.

[1] Vgl. oben S. 4 Anm. 4; 126 Anm. 1; 165 Anm. 4.

[2] Die Rolle dieses unfreiwilligen Barbiers erinnert an den „Arzt wider Willen", der in einer großen Anzahl von Märchen und Erzählungen (s. Benfey aaO. I S. 517 ff.) als Hauptperson erscheint.

[3] Vgl. Deubner aaO. S. 75 f.

Possen (*ἀλλότριον . . . τὸ ἐπίταγμα λογισάμενος*). Erst nach dem dritten mit Drohungen verbundenen Erscheinen der Heiligen kann er sich entschließen, ihrem Befehl zu folgen und geht auf das Bett der Stummen zu; wie die ihn herankommen sieht, schreit sie laut auf und er springt erschreckt davon. So sind beide plötzlich geheilt: *ὁ πάρετος τὴν ἄφωνον ἐδίδαξεν λαλεῖν τρανῶς, ἡ ἄλαλος τὸν πάρετον ἀσκελίστως τρέχειν ἐδίδαξεν* (S. 163, 31 f.).

Etwas ganz Ähnliches erzählte ein Wunder der Heiligen Cyrus und Johannes, wie denn überhaupt unter den Wundern der beiden Heiligenpaare manche Übereinstimmung zu bemerken ist[1]. Nachdem Sophronios die famose Heilungsgeschichte des Iatrosophisten Gesios erzählt hat, fügt er hinzu[2]: *Φασὶ δὲ καὶ Κοσμᾶν καὶ Δαμιανὸν τοῦς ἁγίους συνιατροὺς καὶ συμμάρτυρας τοιοῦτόν τι διαπράξασθαι, ὥσπερ καὶ τοῦ παρέτου καὶ τῆς ἀλάλου γυναικός. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς Ἑβραίας τῆς ἐχούσης τὸν κάρκινον ἔσω κρυπτόμενον, Κῦρος καὶ Ἰωάννης πεπράχασι· ἅπερ πολλοὶ ὡς χθὲς γεγονότα μέμνηνται καὶ κηρύττουσιν. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὡς καὶ τοῖς ἐκείνων ἐγγεγραμμένα θαύμασι παρεδράμομεν. τὸ παρὸν δὲ τεράστιον ὡς μὴ γραφὲν ἐν αὐτοῖς ἡμεῖς ἀνεγράψαμεν.* Sophronios hat also von drei Wundern, die den beiden Heiligenpaaren zugeschrieben werden, nur die Gesiosgeschichte verzeichnet, weil sie in den Kosmas- und Damianwundern schriftlich nicht fixiert war; die Geschichte von der krebskranken Jüdin und das Wunder von der *ἄλαλος γυνή* aber nicht notiert, da sie ja schon unter den Kosmas- und Damianwundern standen[3].

Fast das gleiche Mirakel legte man nun auch dem hl. Menas bei, vgl. Tillémont *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, t.* V S. 760.

Es ist also klar, daß wir es mit einer beliebten Wanderlegende zu tun haben. Ihren Ursprung[4] hat sie schwerlich

---

[1] Vgl. Deubner *De incubatione* S. 95.

[2] *SS. Cyri et Iohannis miracula*, Migne Patr. Gr. 87, 3 Wunder 30 S. 3520 C.

[3] Wunder 24 S. 162 ff. und 2 S. 101 ff.

[4] Der Redaktor der Kosmas- und Damianwunder will die Geschichte von einem Augenzeugen gehört haben; aber derartige „Quellenangabe" ist

im Boden der christlichen Heiligenverehrung. Und die literarische Fixierung, die wir kennen, ist sicherlich nicht die erste. Es hat fast den Anschein, als sei die so pikant anhebende und sich in lauter Wohlanständigkeit lösende Geschichte[1] zuerst von einem witzigen Kopfe, natürlich in ganz naivem Ton, vorgetragen worden, der zur Erbauung noch den rührsamen Schluß ansetzte: die zwei heirateten sich später und lebten zusammen fromm und dankbar den Heiligen[2]. Das war ebenso erbaulich (gerade nach dem zweifelhaften Eingang), wie geeignet zur Unterhaltung[3] und diente außerdem dazu, die Menschenfreundlichkeit der Heiligen zu exemplifizieren[4].

Das Mittel nun, das Kosmas und Damian anordneten, paßt schlecht zum Bild eines Heiligen[5]; so sagt Delehaye *Les lé-*

---

in alter und neuer Aretalogie zu typisch, als daß irgendwelches Gewicht darauf zu legen wäre.

[1] Pikanterie, auch derbe, verschmäht die christliche Aretalogie nicht, vgl. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 33 zu 32 Anm. 1. — Der Redaktor der Kosmas- und Damianwunder erzählt eben so bieder wie sträflich ungeschickt; gleich nach der Weisung der Heiligen *κοιμήθητι μετὰ τῆς ἀλάλου γυναικός* warnt er: *ἀλλὰ μηδεὶς αἰσχρὸν τὸ γινόμενον νομιζέτω, τῷ σκοπῷ δὲ μᾶλλον τῶν ἁγίων προσεχέτω· οὐ γὰρ συγγενέσθαι, ὡς ἄν τις ὑπολάβοι, προσέταττον, ἀλλὰ ἀφορμὴν σωτηρίας τοῖς δύο μίαν παρέχοντες* (S. 163, 12 ff.). Damit bringt er sich um die Pointe und den Leser um die Spannung.

[2] Auch dies hat der Redaktor von jenem Augenzeugen (vgl. S. 180 Anm. 4) erfahren.

[3] Man war sich, besonders auch im Mittelalter, immer bewußt, daß die Aretalogie gleichermaßen der Erbauung wie der Unterhaltung diene (vgl. W. Meyer, Die Legende des hl. Albanus, Abhandl. d. kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, phil. hist. Kl. NF VIII 1904 S. 4 f.; W. Wundt, Archiv f. Rel.-Wiss. XI 1908 S. 222); darum fehlt mehr oder weniger derber Humor der christlichen Wundererzählung so wenig wie der antiken, vgl. R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererz. S. 22; 34; 60; F. Boll, Philol. LXVI (1907) S. 9 Anm. 9 und oben S. 89 f.; 113 ff.

[4] S. 166, 38 f.: *οὕτως ἄρα καὶ τοῦ σοφῶς ἰατρεύειν καὶ φιλανθρώπως ἐπιμελοῦνται οἱ ἅγιοι καὶ τοῦτο διὰ τῶν δύο τούτων ἐφεξῆς ἐγνωμεν θαυμάτων.* Wunder 24 u. 25 sind gemeint: in diesem wurde Ehefrieden hergestellt (s. oben S. 176, vgl. auch das S. 178 f. angeführte Wunder der hl. Thekla), in jenem eben behandelten eine Ehe gestiftet.

[5] Wenigstens nicht zu dem der literarisch fixierten Aretalogie. Allerdings, der niedere Volksglaube und Volkswitz (vgl. unten S. 183 Anm. 5) enthält Elemente, die als anstößig in die literarischen Heiligenleben nicht

gendes hagiographiques, Paris 1905 S. 174: *La donnée de ce prétendu miracle n'est certainement pas chrétienne, abstraction faite de la boufonnerie de la mise en scène*, und: *Cette anecdote rappelle trop certaines guérisons plaisantes d'Esculape pour ne pas avoir de relation avec les ἰάματα du dieu.* Delehaye scheint an das epidaurische ἴαμα IG IV 951, 104 ff. zu denken, wo es heißt: Ἀνὴρ ἐν αἰδοίωι λίθον [1]. οὗτος ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει παιδὶ καλῶι συγγίνεσθαι. ἐξονειρώσσων δὲ τὸλ λίθον ἐγβάλλει καὶ ἀνελόμενος ἐξῆλθεν ταῖς χερσὶν ἔχων.

Auf welche Kreise der antiken Aretalogie mehr noch, als auf das eben angeführte ἴαμα, die Geschichte der ἄλαλος γυνή und des παραλυτικός zurückweisen mag, kann eine Stelle aus Petron lehren [2]. Da erzählt Quartilla: *Ipsa quidem illa nocte vexata tam periculoso inhorrui frigore, ut tertianae etiam impetum timeam. Et ideo medicinam somnio petii iussaque sum vos perquirere atque impetum morbi monstrata subtilitate lenire* etc. Encolpius verspricht, ihr in allem willfährig zu sein (Kap. 18): *Si quod praeterea aliud remedium ad tertianam deus illi monstrasset, adiuvaturos nos divinam providentiam vel periculo nostro.* Worin dies Remedium besteht, sagt Petronius nicht — die

eindringen. Die Kosmas- und Damianverehrung stellt sich in den βίοι und Martyrien anders dar als in dem modernen volkstümlichen Kult und Glauben, von dem Knight Nachricht gibt. Ich berichte nach Nork in Scheibles Kloster Bd VII (1847) S. 598 ff., vgl. auch Otto Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks S. 71 Anm. 162. In dem Rufe Unfruchtbarkeit der Frauen zu heilen, standen Kosmas und Damian noch am Anfange des achtzehnten Jahrhunderts in dem zur Grafschaft Moliso gehörigen Städtchen Isernia. Am 27. September, dem Kosmas- und Damianstage, bot die Geistlichkeit den Weibern wächserne Phalloi an, die die Frauen kauften und unter besonderen Gebräuchen opferten. Der englische Gesandte William Hamilton, der im Jahre 1780 das Städtchen besuchte, hat beobachtet, daß am Damianstage viele Frauen wächserne Phallen kauften. Als er sich erkundigte, was das sei, erhielt er die Antwort „die große Zehe des hl. Kosmas". Lichtenberg berichtet nach englischen Quellen von Phalloi, die als „Zehen des hl. Januarius" in Neapel verfertigt und verkauft wurden (R. M. Meyer, Arch. f. Rel.-Wiss. XI 1908 S. 325), vgl. dazu oben S. 22.

[1] Heilung von demselben Leiden findet Mummolus am Grabe des hl. Andreas (Gregor von Tours, glor. mart. 30, vgl. Perdrizet *Revue des études anciennes* II 1900 S. 73): *Dum urinam nititur eicere, lapidem magnum emisit, qui tam validus fuit, ut cadens sonum in ipsa quae parata fuerat conca proferret.* [2] Kap. 17, vgl. oben S. 135.

Leser verstanden es aus der gegebenen Situation, auch wenn sie die mit Kap. 19 beginnende Szene[1] noch nicht gelesen hatten. Coitus galt ja im Altertum bei Ärzten[2], wie im Volksglauben[3] als Heilmittel, besonders gegen Fieber[4], und Quartilla leidet gerade an Tertianfieber. Der Heilzauber hier bei Petron[5] ist des Heilgottes[6] und seiner Dienerin würdig, und ein Enkolpios der gegebene Helfer.

---

[1] Quartilla sagt da: *Ideo vetui hodie in hoc deversorio quemquam mortalium admitti, ut remedium tertianae sine ulla interpellatione a vobis acciperem.*

[2] Hippokrates, epid. VI 5, 15 (ed. Littré Bd V S. 320); VII 123 (ebenda S. 468) und sonst, vgl. Littré S. 468 Anm. 5; Celsus II 1; Plin., nat. hist. XXVIII 44; 83; Scrib. Largus 18; Serenus Sammonicus, lib. med. 911f. (Baehrens PLM III S. 149). Martial verwertet dies in dem Epigramm XI 71, das die Heilung einer *hysterica* schildert; s. die Schlußverse: *protinus accedunt medici medicaeque recedunt | tolluntur que pedes — o medicina gravis!*

[3] Plin., nat. hist. XXVIII 44: *Quin a serpente vel scorpione percussos coitu levari produnt, verum feminas venere ea laedi.* Ἐνύπνια des Ephialtes im (Alp-) Traum bedeutet großen Gewinn, Artemidor II 37 S. 139 H. Sodomie mit Pferden gilt als Heilzauber, J. v. Negelein, Das Pferd im arischen Altertum (Teutonia, Arbeiten z. germ. Philol. Heft II) S. 34 Anm. 3.

[4] Plin., aaO. XXVIII 83.

[5] Sollte das oben behandelte Kosmas- und Damianwunder nicht in letzter Linie auf die antike Aretalogie zurückgehen, dann wird Beeinflussung durch profane novellistische Literatur oder volkstümliche Schwankerzählung anzunehmen sein. Südslawische Erzählungen (bei F. S. Krauß, Anthropophyteia, Jahrb. f. folkloristische Erhebungen u. Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral I Leipzig 1904 S. 194ff.; 329; 307ff.) geben Material. Eine Frau, die sich als Heiligen verkleidet hat, verordnet Coitus als Heilmittel. In der Geschichte „Anastasius Wunder" (ebenda S. 307ff.) stellt sich ein junger Mönch stumm, um durch Coitus mit einer reinen Jungfrau die Sprache wieder zu erhalten. Man denke an die ἄλαλος γυνή des Kosmas- und Damianwunders!

[6] Ob Priaps Traumweisung sich allein daraus genügend erklärt, daß er vorzugsweise im Satirikon die Geschicke der Handelnden bestimmt? „Heilgott" ist er außer bei Petron (man vergleiche besonders das sehr charakteristische, ganz rituell gehaltene Gebet in Kap. 133) noch in dem Priapeum XXXVII, wo das Motiv der Votivglieder in priapeischer Weise verwertet ist. Vielleicht ist Priap als Heilgott doch nicht nur in der Karikatur zu Haus gewesen. Man denke an die wichtige Rolle des phallischen Elements im Heilzauber; Amulete diesbezüglicher Art sind wesent-

EXKURS III

(Zu Seite 120 ff.)

Artemidor IV 22

Artemidor spricht in diesem Kapitel von literarischen Erscheinungen, die jenen Aufzeichnungen von Serapiswundern, auf die Aelian letztlich zurückgeht, nah verwandt gewesen sein müssen. Seine Bemerkungen sind nur andeutend, zum Teil absichtlich im Dunkeln gehalten. J. Fischer[1] hat versucht, dies Dunkel zu erhellen und einen Namen zu nennen in einem Fall, wo ihn Artemidor absichtlich verschwieg. Will man ein Urteil über diesen mit mancherlei Konsequenzen verbundenen Versuch gewinnen, so muß Gedankengang und Überlieferung des Kapitels betrachtet werden.

Artemidor präzisiert seine Stellung zum Wunder einerseits und zu den Wunderberichten andererseits. Er bezweifelt nicht im mindesten, daß z. B. in Pergamon und Alexandreia sich viele Heilungswunder ereignen. Aber ganz entschieden wendet er sich gegen gewisse Aufzeichnungen von wunderbaren Heilträumen (*ἀντιγαί*). Seine scharfe Verurteilung

lich seit Jahn bekannt und richtig gewürdigt. Es sei an die Telesphorosstatuette in Kopenhagen erinnert, unter deren abnehmbarem Oberteil ein Phallos sich birgt (Abhandl. d. Akad. d. Wissensch. Berlin 1845 Taf. VI 5a). Aus ethnographischem Material diene statt vieler nur ein Beleg: wenn bei den Sakalaven der Arzt oder Zauberer einem Kranken nicht mehr zu helfen vermag, wird, wenn ein Weib erkrankt ist, ein weibliches Bild angefertigt, wenn ein Mann, ein männliches, stets mit übertrieben stark ausgebildeten Geschlechtsteilen, vgl. die Abb. bei Karutz, Globus LXXX (1901) S. 30. — Bei Priap hat, wie Usener (Der heilige Tychon, Leipzig u. Berlin 1907 S. 27 ff.) zeigte, der Götterbegriff fortschreitende Ausweitung und Verallgemeinerung erfahren; aus dem Vegetationsdämon wurde ein Schützer der Herden, ein Gott der Fischer und des Fischfangs, ein Segenspender und Übelabwehrer (phallisch!), in Bithynien stand Priap, wie es scheint, dem Sonnengott nahe, und in der Antoninenzeit verehrte man ihn als Pantheus. Vielleicht ist in dieser Entwickelungsreihe auch dem Heilgott ein Platz zu gönnen.

[1] *Ad artis veterum onirocriticae historiam symbola*, Diss. Jena 1899 S. 18 ff.

begründet er durch Aufzählung von verschiedenen lächerlichen und erdichteten Traumweisungen. Werden solche für göttlich ausgegeben, so müsse das den Zorn der Götter erregen [1]. Im Tadel der Wunderaufzeichnungen fortfahrend wendet sich nun Artemidor zu einer andern Gruppe von Traumbüchern,

[1] S. 213 H.: *Περὶ συνταγῶν, ὅτι μὲν θεοὶ ἀνθρώποις συντάσσουσι θεραπείας, μάταιον τὸ ζητεῖν· πολλοὶ γὰρ καὶ ἐν Περγάμῳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ἀλλαχοῦ συνταγαῖς ἐθεραπεύθησαν, εἰσὶ δὲ οἳ καὶ τὴν ἰατρικὴν ἐκ τοιούτων συνταγῶν λέγουσιν εὑρῆσθαι* (vgl. dazu die Jamblichstelle oben S. 91). *ὅτι δὲ ὡς ἀναγράφουσί τινες συνταγὰς πολλοῦ γέλωτός εἰσι μεσταί, καὶ τοῖς ἐπὶ ποσὸν ἀφιγμένοις φρονήσεως ἡγοῦμαι σαφὲς εἶναι· οὐ γὰρ τὰ ὁρώμενα ἀναγράφουσιν ἀλλ' ὅσα ἂν αὐτοὶ πλάσωσιν. ὅταν γάρ τις λέγῃ Νηρεΐδων ζωμὸν χειμῶνι συνταγὴν διδόσθαι τισί, δοκεῖ μοι τὰς χείμας τῶν πελωρίδων ἀποκληρώσας βελτίονας ἡγεῖσθαι * * καὶ πελώριον ἐγκέφαλον τὸν ἀλεκτρυόνος, καὶ Ἰνδοὺς δάκνοντας πέπερι, καὶ παρθένου γάλα καὶ ἅστρων αἷμα δρόσον, καὶ πρόβατον Κρητικὸν μῆλον κυδώνιον καὶ ὅσα τοιαῦτα, ἵνα μὴ μακρότερον ἀποτείνω λόγον· δεῖ γὰρ μὴ τοὺς ἀλλοτρίους λήρους διαβάλλοντα τῆς ὑποθέσεως ἀποπλανᾶσθαι· ἀρκεῖ γὰρ καὶ δι' ὀλίγων ἐν ὑποδείγματος λόγῳ ἐλέγχειν τὰ τοιαῦτα. ὅταν οὖν τὰ τοιαῦτα ἄττα ἀναγράφωσι, δοκοῦσί μοι τὴν ἑαυτῶν ἕξιν ἐπιδεικνύειν, ὅτι δύνανται πλάσειν ὀνείρους μᾶλλον ἢ τὸ τῶν θεῶν φιλάνθρωπον συνιέναι· ἐν γὰρ οὐδὲ ἓν τοιοῦτον ἀληθῶς ὁραθὲν εἰς ἡμᾶς ἦλθεν.* In dem Codex Marcianus V kommen nun folgende Worte: *ὅρα δὲ καὶ τὰ τούτων ἔτι γελοιότερα. σκέπαρνον τὸ κώδιον ἔφη τις ἐπεὶ σκέπει τὸν ἄρνα· οὕτω γὰρ καὶ διαυλοδρόμος ὁ ἀλεκτρυὼν γίνεται, διὰ γὰρ τῆς αὐλῆς τρέχει. καὶ ἄλλα δὲ ἄν τις εἴπῃ ὅμοια ἢ γελοιότερα.* Im Laurentianus L lesen wir etwa das gleiche: *λέγω δὲ καὶ τὰ τούτων ἔτι γελοιότερα. καὶ πόρνων κώδιον ἐπισκέπει* (lies: *ἐπεὶ σκέπει*) *τὸν ἄρνα· οὕτως γὰρ καὶ διαυλοδρόμος ὁ ἀλεκτρυὼν γίνεται· διὰ γὰρ τῆς αὐλῆς τρέχει. καὶ ἄλλα δὲ ἄν τις εἴπῃ ὅμοια ἢ γελοιότερα.* Art und Herkunft dieses Einschubs läßt sich, meine ich, deutlich machen, wenn man mit den Worten, die nunmehr im Artemidortext folgen (*ἡγοῦμαι δὲ καὶ τοὺς θεούς, οἷς ταῦτα προσάπτουσιν, εἰκότως ἂν χαλεπαίνειν τοῖς ἀναπλάσουσιν αὐτά, ὅτι κακοζήλους καὶ πανούργους καὶ ἀσόφους τοὺς θεοὺς διαβάλλουσι*) eine Stelle aus Helladios (bei Photios, bibl. S. 532b; Euphor. frg. 84 Scheidweiler) vergleicht: *ὅτι παρὰ Εὐφορίωνι . . . κακοζήλους ἐστὶν εἰρεῖν λέξεις* (es folgen Beispiele solcher *λέξεις*) *. . . παρεζήλωσε δὲ τὸν πρῶτον Διονύσιον τὸν Σικελίας τύραννον, ὃς . . . ἐπεχείρησε καὶ τραγῳδίας γράφειν, ἐν αἷς καὶ τοιαῦτα συνεφόρησε ῥήματα, τὸ μὲν ἀκόντιον καλῶν βαλάντιον, τὸν δὲ κάδον ἑλκύδριον, σκέπαρνον δὲ τὸ ἔριον, τὴν δὲ χλαῖναν ἱριώλην οἷον ὄλεθρον οὖσαν τῶν ἐριων, καὶ πολλὰ τοιαῦτα καταγέλαστα.* Es scheint mir klar, daß im Anschluß an Artemidors *κακοζήλους θεούς* in V und L diese *κακόζηλοι λέξεις*, wohl rhetorische Schulbeispiele, unter ihnen jenes von Dionysios erfundene *σκέπαρνον* für *ἔριον*, beigeschrieben sind. Bald darauf (S. 215, 19) warnt Artemidor: *μὴ ζηλώσῃς κακοζήλους κρίσεις.*

die er aus einem andern Grunde ablehnen muß[1]: *Πολλοὶ δὲ καὶ ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους περὶ ζῴων καὶ Ἀρχελάου καὶ τῶν Ξενοκράτους τοῦ Ἀφροδισιέως παρακηκοότες ὑφ' οὗ ἕκαστον ζῷον θεραπεύεται καὶ τί ἕκαστον φοβεῖται καὶ ᾧ μάλιστα χαίρει, εἰς συνταγὰς καὶ θεραπείας ἀναπεπλάκασι. καί τις κάσῃς συνταγὰς καὶ θεραπείας ἀναπλάσσει, ὃς μάλιστα κατακόρως ἐν τρίτῳ τῆς ἑαυτοῦ συντάξεως κέχρηται οὕτως. οὗ ἐγὼ καίπερ εὖ εἰδὼς τὸ ὄνομα οὐκ ἐπιμνησθήσομαι.* In diesem Abschnitt bereitet *κάσῃς* Schwierigkeit. Rigaltius schlug *καὶ νῦν* vor, was dem Sinne nach zutrifft, aber nicht begreiflich erscheinen läßt, wie es in *κάσῃς* verderbt sein soll. Ich ändere nichts und gewinne den gleichen Sinn, wenn ich *κάσης* schreibe. Dies Wort findet sich bei Hesych (und da hat Musurus *κάσις*), erklärt wird es durch *ἡλικιώτης*. Ich fasse also dies Wort als *κάσης*, als „Zeitgenosse", so wie *ἡλικιῶτις ἱστορία* bei Plutarch, Perikles 13 „zeitgenössische Geschichte" bedeutet.

Anders versuchte Hercher die Frage zu lösen; er schreibt S. 348: *Ad Artemidorum refero καί τις συνταγὰς καὶ θεραπείας κτλ., ad glossatorem corruptum vocem κάσῃς, in qua ut Casium iatrosophistam agnoscere mihi videar, libri Aristotelici περὶ ζῴων vicinitas efficit.* Dafür, daß in diesem Zusammenhang der Iatrosophist Cassius Felix gemeint sein könne, gibt dessen erhaltene Schrift (bei Ideler *Physici et medici Graeci* vol. I) keinen Anhaltspunkt.

Auf wieder andere Weise wollte Fischer (in der genannten Dissertation S. 18 ff.) die Schwierigkeit heben. Er vermißt

[1] Nach diesem, sozusagen im Vorübergehen ausgeteilten Seitenhieb kehrt er wieder zu dem im Eingang behandelten Thema zurück und betont, daß die wirklichen *συνταγαί* der Heilgötter einfach seien (S. 215): *τὰς δὲ συνταγὰς τῶν θεῶν ἤτοι ἁπλᾶς καὶ οὐδὲν ἐχούσας αἴνιγμα εὑρήσεις· χριστὰ γὰρ ἢ ἐπίπλαστα ἢ βρωτὰ ἢ ποτὰ τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν, οἷς καὶ ἡμεῖς καλοῦμεν, συντάσσουσιν οἱ θεοί, ἢ καὶ ὅταν αἰνίσσωνται οἱ θεοί, πάνυ σαφῶς αἰνίσσονται.* Und wie er zu Anfang des Kapitels Belege für jene erdichteten *συνταγαί* voll verschrobener Symbolik gebracht hatte, führt er nun als Gegenbeispiele einige einfache, leicht auslegbare Heilträume an: *οἷον γυνὴ ἔδοξε περὶ μαζὸν ἔχουσα φλεγμονὴν ὑπὸ προβάτου θηλάζεσθαι· ἀρνόγλωσσον καταπλασαμένη ἰάθη. οἰαν δ' ἂν θεραπείαν εὕρῃς, ἐάν τε αὐτὸς κρίνῃς ἐάν τε ἄλλου κρίναντος ἀποβᾶσαν μάθῃς, ἀνερευνῶν εὑρήσεις ἰατρικώτατα ἔχουσαν καὶ οὐκ ἔξω τοῦ ἐν ἰατρικῇ λόγου. ὡς καὶ Φρόντων ὁ ἀρθριτικὸς θεραπείαν αἰτήσας ἔδοξεν ἐν τοῖς προαστείοις περιπατεῖν. προπόλει χρισάμενος παρηγορήθη.*

den Zusammenhang dieser Stelle mit dem Vorhergehenden und Folgenden und scheidet sie als Interpolation aus, wie ja auch vorher schon interpoliert sei[1]. Er schreibt: *Quid in hoc contextu ille locus sibi velit, prorsus non intellegitur, praesertim cum non de somniorum collectione sermo fiat . . ., sed in opere allato συνταγαὶ ἀπὸ ζῴων neutiquam per somnia data*[2] *collecta sint.* Es ist aber doch mit keinem Wort im Artemidortext angedeutet, daß die in der fraglichen Stelle zweimal genannten *συνταγαί* und *θεραπεῖαι* andere, als eben im Traum gegebene *συνταγαί* und *θεραπεῖαι* seien. Von solchen handelt doch das ganze Kapitel des Traumdeuters, und es ist unrichtig, diese Termini ihres spezifischen Sinnes zu entkleiden. Allerdings, wenn man dies mit Fischer tut, dann steht die Stelle nicht im Zusammenhang mit dem Übrigen. Daß ein solcher aber tatsächlich vorhanden ist, hoffe ich gezeigt zu haben.

Da ich diese Stelle nicht für interpoliert halten kann, fallen für mich auch die von Fischer darauf gebauten Hypothesen weg. Zunächst diese (S. 20): *Opus de quo agitur, quomodo institutum fuerit, quamquam breviter, tamen clare et aperte dictum est. Erat complurium librorum, quorum tertio illae συνταγαὶ ἀπὸ ζῴων tractabantur; unde sequitur ceteris in libris alia infuisse i. e. argumentum totius operis varium fuisse*[3]. Ich glaube, dies *unde sequitur* ist keineswegs zwingend. Wenn jener Unbekannte *μάλιστα κατακόρως ἐν τρίτῳ τῆς ἑαυτοῦ συντάξεως κέχρηται οὕτως*, so folgt daraus eben nur, daß die von Artemidor charakterisierte Art der Fälschung besonders in dem dritten Buch bis zum Überdruß getrieben war. Etwas Positives über die Art der andern Bücher ist damit gar nicht gegeben. Daß in ihnen „Buntschriftstellerei" zu erblicken sei, schließt wohl nur, wer, wie Fischer, *κεστὰς συνταγάς* statt *κάσις συνταγάς* lesen will und damit eine Beziehung auf die *Κεστοί* des Sextus Iulius Africanus herstellt. Diese *Κεστοί* sind nun erst nach Artemidors Tode

[1] Selbst wenn man diesen Abschnitt für interpoliert hielte, dürfte man ihn nicht mit der vorher sich findenden, ganz andersartigen Interpolation (vgl. meine Anm. auf S. 185) auf eine Stufe stellen.

[2] Von mir gesperrt. [3] Von mir gesperrt.

erschienen, zu einer Zeit, wo die Oneirokritika sich im Besitze von Artemidors Sohn befanden, der ja gleichfalls Traumdeuter war. Deshalb nimmt Fischer an, eben dieser Sohn habe jene Stelle in sein Exemplar eingetragen.

Wenn man auch zugeben wollte, die Stelle könne interpoliert sein, so würde doch manches gegen Sextus Iulius Africanus als Verfasser der fraglichen Schrift bedenklich machen. Weniger dies, daß es seltsam wäre, wenn ein christlicher Bischof *συνταγαί* und *θεραπεῖαι* heidnischer Heilgötter aufzeichnet und erfindet[1]. Entscheidend wäre, daß unter den immerhin zahlreichen Resten der *Κεστοί*[2] nichts auf eine Sammlung von *συνταγαί* und *θεραπεῖαι*, die im Traum gegeben wären, hinweist. Da bei Synkellos die *Κεστοί* definiert werden als *πραγματεία ἰατρικῶν καὶ φυσικῶν καὶ γεωργικῶν καὶ χυμευτικῶν περιέχουσα δυνάμεις*, so müßten, wie Fischer S. 21 richtig bemerkt, die *συνταγαί* zu den *ἰατρικά* und *φυσικά* gehören. Wie diese beschaffen waren, zeigt z. B. Psellus aaO. S. 145, 12: *Θεραπεύει τε ἀσπίδων δήγματα καὶ ἀχλὺν ὀφθαλμῶν οὐ τοῖς ἐγνωσμένοις φαρμάκοις, ἀλλὰ περιάπτοις τισὶ καὶ ἐπῴσμασι*, vgl. auch ebenda Zeile 21: *Τερατεύεται δέ τινας ὠφελείας ἀπὸ χελώνης, ἀπὸ ἀρκτείου αἰδοίου, ἐξ ἄλλων ζῴων τε καὶ θηρῶν*. Diese letztere Stelle beweist nicht, wie Fischer S. 20 sagt: *partis Cestorum argumentum cum argumento tertii libri anonymi plane congruere*; denn es fehlt hier wie sonst der entscheidende Hinweis darauf, daß diese Mittel im Traum

---

[1] Wir wissen, daß Christen in heidnischen Kultstätten und Heiden in christlichen sich heilen ließen. Einen lehrreichen Einblick gewährt ein Brief, der dem Kaiser Hadrian zugeschrieben wird (bei Vopiscus, Saturninus VIII 2, Script. hist. Aug. II S. 225): *Illic* (in Ägypten) *qui Serapem colunt, Christiani sunt et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt, nemo illic archisynagogus Iudaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes.*

[2] Thévenot *Veterum mathematicorum Graecorum opera* Paris 1693 S. 339 - 360; vgl. Gelzer, S. Iulius Africanus I (1880) S. 13. Ferner stehen Reste in den Geoponica (vgl. Gelzer aaO.; Gemoll, Untersuchungen über die Quellen usw. der Geoponica S. 78ff.), bei Psellus, lect. mirab. (*Paradoxographi* ed. Westermann S. 143ff.). Vgl. außerdem Lagarde, Symmicta I, Göttingen 1877 S. 167—173) und das Papyrusfragment bei Grenfell-Hunt *Oxyrhynchus Papyri* III no. 412, R. Wünsch, Arch. f. Rel.-Wiss. XII (1909) 2ff.

gegebene Anweisungen von Heilgöttern waren. Die *ἰατρικά* und *φυσικά* des Sextus Iulius Africanus sind Epodai, Amulete, Zaubermittel, z. T. aus Tierbestandteilen — kurz Dinge, wie sie der Aberglaube jener Zeit allenthalben kennt. Es sind aber nicht *συνταγαί* und *θεραπεῖαι* im technischen Sinne des Wortes bei Artemidor. Der Anonymos daselbst bleibt eben, wie es Artemidor wollte, Anonymos.

EXKURS IV

Zu Seite 148 Anm. 5

Blendung und Blindenheilung, Straf- und Heilwunder

Blendung ist eine ungemein häufige Strafe für irgendein Vergehen; vielfach gesellt sich nun zu diesem Strafwunder als sein Gegenbild das Heilungswunder, das nach Versöhnung der erzürnten und beleidigten Gottheit eintritt. Im folgenden seien einige Beispiele dieser Art angeführt.

Herodot[1] berichtet II 111, der Ägypterkönig Pheron sei sogleich erblindet, als er im Übermut seinen Speer in das Wasser des hochgehenden und die Felder überschwemmenden Niles geworfen habe. Zehn Jahre blieb er blind, dann erhielt er das Orakel, er könne wieder sehend werden, wenn er sich mit dem Urin[2]

[1] Eine andere Version gibt Diodor I 59 (aus Hekataios? vgl. E. Schwartz, Pauly-Wiss. V 671), der eine rationalistisch-pathologische Erklärung der Blindheit Pherons versucht; daß die Blendung Strafe sei, referiert er als Meinung derer, die *μυθολογοῦσι*. In seinem Bericht sind die Versuche zur Versöhnung der Gottheit deutlich. *Διὰ δὲ τὴν ἀτυχίαν ἀναγκασθεὶς καταφυγεῖν ἐπὶ τὴν τῶν θεῶν βοήθειαν, ἐπὶ χρόνους ἱκανοὺς θυσίαις καὶ τιμαῖς τὸ θεῖον ἐξιλασάμενος οὐδεμιᾶς ἐτύγχανε πολυωρίας κτλ.* Eine kurze Erwähnung dieses Ereignisses findet sich bei Plinius, nat. hist. XXXVI 74.

[2] Exkremente und Körperausscheidungen sind ja wichtige Zaubermittel, vgl. K. Th. Preuß, Der Zauber der Defäkation, Globus LXXXVI

einer treuen Ehefrau[1] die Augen wasche. Als solch eine Frau endlich gefunden[2] und die Heilung geglückt war, stiftete der König dem Tempel des Helios (des Lichtgottes) zwei gewaltige Obelisken. Diese Erzählung trägt, wie Wiedemann[3] betont, griechischen Charakter, da in Ägypten der König nicht als Frevler gelten konnte, sondern berechtigt war, den zu hoch steigenden und Schaden anrichtenden Fluß zu strafen.

Von Heilung einer Augenkrankheit, Blendung als Strafe und Blindheitsheilung (wohl nach der Versöhnung) spricht ein epidaurisches ἴαμα, IG IV 952. 7 ff.: *Ἕρμων Θ[άσιος· τοῦτο]ν τυφλὸν ἐόντα ἰάσατο* (sc. *ὁ θεός*), *μετὰ δὲ τοῦτο τὰ ἰατρα οὐκ ἀπάγον[τα ὁ θεός νιν] ἐπό[η]σε τυφλὸν αὖθις, ἀφικόμενον δ' αὐ-τὸν καὶ πάλιν ἐγκαθ[εύδοντα ὑγι]ῆ κατέστασε.*

Ähnliche Wunder gab es offenbar auch in oder bei Isistempeln; Ovid, ex Ponto I 1, 51 ff. sagt:

Vidi ego linigerae numen violasse fatentem
Isidis Isiacos ante sedere focos.

(1904) S. 325 ff.; 355 ff.; Blau, Altjüdisches Zauberwesen S. 161; Pischel in den Abhandl. für Martin Hertz (1888) S. 69 ff. *Urinae ratio et religio* ist, besonders auch bei Augenheilungen bemerkbar, vgl. Plinius, nat. hist XXVIII 18. Daß in Herodots Geschichte nur der Harn einer treuen Ehefrau wirksam ist, hat seine Entsprechung darin, daß häufig Urin eines unschuldigen Knaben verwendet werden soll (Dioskurides II 99; Plinius XXVIII 65; Alexander Trall. II 88 f.; 582; vgl. I 452 ed. Puschmann; Aetius, Augenheilkunde hrsg. von Hirschberg, Leipzig 1899 S. 44; S. 149); es ist dies offenbar der Zauber der Keuschheit, über den Eugen Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. VI S. 54 ff. handelt. Noch in dem Arztbuch des Pfarrers Niels Nikkelsen Aalberg, das 1633 erschien, wird gegen Augenröte Urin eines kleinen Knaben verordnet, vgl. Troels-Lund, Gesundheit und Krankheit in der Anschauung alter Zeiten S. 135.

[1] Kosmas und Damian verheißen einem Blinden, wenn er seine Augen mit der Milch einer treuen Ehefrau bestreiche, werde er sehend (Wunder 26 S. 164 ff. Deubner), s. oben S. 175 f.

[2] Der Versuch bei der Königin und den Hofdamen mißglückte. Wiedemann, Herodots zweites Buch, Leipzig 1890, S. 428 erblickt darin eine griechischer Denkart entsprungene Satire auf die Frauen; anders Krall im *Eranos Vindobonensis* S. 283 f. Der Schluß der Erzählung ist rein novellistisch: die treu erfundene (Gärtners-) Frau wird vom König geheiratet, die andern aber, die ihm nicht zur Heilung hatten verhelfen können, ließ er verbrennen.

[3] aaO. S. 428.

alter, ob huic similem privatus lumine culpam,
clamabat media, se meruisse, via.
talia caelestes fieri praeconia gaudent,
ut, sua quid valeant numina, teste probent.
saepe levant poenas ereptaque lumina reddunt,
cum bene peccati paenituisse vident[1].

Bekannt ist die Legende, daß Stesichoros für sein Schmähgedicht von Helena durch Blendung gestraft und erst, nachdem er die Palinodie gedichtet, wieder sehend geworden sei. Nach Platon[2] und Isokrates[3] verfällt Stesichoros selbst auf dies Mittel zur Abwendung der Strafe, nach Andern[4] führt ihn ein Traumgesicht dazu. In einer weiteren Version, die bei Pausanias III 19, 11 ff. vorliegt und auf krotoniatischer Lokaltradition beruht[5], ist die Stesichoroslegende verbunden mit der Heilungsgeschichte des Leonymos. Dieser Führer der Krotoniaten war in der Schlacht an der Sagra von Aias, dem Stammheros der Lokrer, der auf deren Seite kämpfte, ver-

[1] Zu dieser Anschauung vgl. oben S. 147 ff. In christlicher Aretalogie sind solche Wunder nicht selten, vgl. Paulinus, Migne Patrol. Lat. 61 S. 1009, daraus Gregor von Tours *de virt. S. Martini* c. II S. 587 ed. Krusch; *de virt. S. Iuliani* X S. 569 Kr.; Günther, Legendenstudien S. 145. Dem dreifachen Wunder des eben angeführten epidaurischen ἴαμα ist ein Mirakel bei Sophronios *SS. Cyri et Iohannis miracula*, Migne Patrol. Gr. 87 S. 3565 ff. (Wunder 38) ähnlich: ein augenkranker Haeretiker wird von den Heiligen geheilt; er hat aber die Absicht, heimgekehrt seiner alten Haeresie sich zuzuwenden, deshalb geben ihm die Heiligen sein Leiden wieder. Daraufhin verspricht er, sich zum rechten Glauben zu bekehren, und wird nun endgültig geheilt.

[2] Platon. Phaidr. p. 243 A: *Τῶν γὰρ ὀμμάτων στερηθεὶς διὰ Ἑλένης κακηγορίαν, οὐκ ἠγνόησεν ὥσπερ Ὅμηρος, ἀλλ' ἅτε μουσικὸς ὢν ἔγνω τὴν αἰτίαν . . . καὶ ποιήσας δὴ πᾶσαν τὴν καλουμένην παλινῳδίαν παραχρῆμα ἀνέβλεψεν.*

[3] Isokrates X 28, 64: *Ἐνεδείξατο δὲ καὶ Στησιχόρῳ . . . τὴν αὐτῆς δύναμιν, ὅτι μὲν γὰρ ἀρχόμενος τῆς ᾠδῆς ἐβλασφήμησέ τι περὶ αὐτῆς, ἀνέστη τῶν ὀφθαλμῶν ἐστερημένος, ἐπειδὴ δὲ γνοὺς τὴν αἰτίαν τῆς συμφορᾶς τὴν καλουμένην παλινῳδίαν ἐποίησε, πάλιν αὐτὸν εἰς τὴν αὐτὴν φύσιν κατέστησεν.*

[4] Suidas unter *Στησίχορος*: *Φασὶ δὲ αὐτὸν γράψαντα ψόγον Ἑλένης τυφλωθῆναι. πάλιν δὲ γράψαντα Ἑλένης ἐγκώμιον ἐξ ὀνείρου παλινῳδίαν ἀναβλέψαι.*

[5] *Ὅδε λέγοντας Κροτωνιάτας περὶ Ἑλένης* sagt Pausanias.

wundet worden und hatte von dem delphischen Orakel[1] den Bescheid erhalten, auf der Insel Leuke[2] werde ihn Aias heilen. Das Leitmotiv dieser Geschichte ist das gleiche, wie das der Stesichoroslegende: *Ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται.* Diese Gemeinsamkeit des Grundgedankens erklärt, wie nun beide in Beziehung gebracht werden konnten. Auf Leuke nämlich erblickte Leonymos verschiedene Heroen, Achill, Patroklos, Antilochos, Aias, der ihn heilte, und auch Helena. Von dieser empfing er den Auftrag, nach Himera zu fahren und Stesichoros zu sagen, seine Erblindung sei eine Folge ihres Grolls. Nachdem Stesichoros dies erfahren, habe er die Palinodie gedichtet[3]. Der gleiche Sachverhalt liegt dem Scholion zu Platons Phaidros p. 243 A zugrunde, jedoch ist er entstellt, soweit sich die Angaben auf die Leonymosgeschichte beziehen. Statt der klaren Angabe bei Pausanias, Aias, der Heros der Lokrer habe Leonymus verwundet, spricht das Scholion von *ἥρωες*. Auf Leuke heilt ferner nicht Aias, sondern Achilleus, Helenas *σύνοικος*, den Krotoniatenführer. Von dem Heilenden wird auf die Person dessen, der die Wunde geschlagen, zurückgeschlossen, also erscheint in dieser Version Achill als der Heros, der im Kampf auf der Seite der Lokrer gefochten. Diese Irrtümer sind daraus zu erklären, daß es dem Scholiasten weniger um die Leonymos-, als um die Stesichoroslegende zu tun ist; seine Angaben über diese sind denn auch etwas ausführlicher[4], als die bei Pausanias. Ein dritter Bericht, bei Konon Kap. 18, stimmt in der ersten Hälfte mit Pausanias überein, nur daß der Krotoniatenführer nicht Leonymos, sondern Autoleon genannt

---

[1] Pseudacro zu Horaz, carm. I 16: *Responso Apollinis.*

[2] Vgl. Rohde, Psyche[4] II S. 371 Anm. 2.

[3] Paus. aaO.: *Ἑλένην δὲ Ἀχιλλεῖ μὲν συνοικεῖν, προστάξαι δέ οἱ πλεύσαντι ἐς Ἰμέραν πρὸς Στησίχορον ἀγγέλλειν ὡς ἡ διαφθορὰ τῶν ὀφθαλμῶν ἐξ Ἑλένης γένοιτο αὐτῷ μηνίματος. Στησίχορος μὲν ἐπὶ τούτῳ τὴν παλινῳδίαν ἐποίησεν.*

[4] Auf Leuke sei Helena dem Leonymos erschienen: *Ἐλθεῖν δὲ καὶ τὴν Ἑλένην καὶ εἰπεῖν ἀπαγγεῖλαι Στησιχόρῳ παλινῳδίαν ἄσαι, ἵνα ἀναβλέψῃ* (dieser finale Ausdruck ist neu), *καὶ γὰρ Ὅμηρον δι' αὐτὸ τοῦτο τυφλωθῆναι, ὡς κακηγορήσαντά με, καὶ οὕτως τὸν Στησίχορον ἀκούσαντα παρὰ τοῦ Λεωνύμου γράψαι τὴν παλινῳδίαν καὶ οὕτως ἀναβλέψαι.*

wird [1], in dem zweiten, von Stesichoros und den Vorgängen auf Leuke handelnden Teile geht er mit dem Platonscholion zusammen.

Diese Namensvariante wird verständlich, wenn wir bedenken, daß es offenbar eine ganze Anzahl von Legenden gab, die sich an jenes historische Ereignis, die Schlacht an der Sagra, anschlossen. Ihr gemeinsames Grundmotiv war: Verwundung eines Führers der Krotoniaten durch einen auf lokrischer Seite kämpfenden Heros und Heilung des Verwundeten durch den Täter (*ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται*). Außer auf die angeführten Berichte über Leonymos und Autoleon ist auf die Theopomp entnommene Erzählung über Phormion bei Suidas [2] hinzuweisen. Darin ist die Heilung nach Sparta verlegt, und einer der Dioskuren ist es, von dem Phormions Verwundung herrührt [3]. Sie haben nämlich, wie berichtet wird, in der Schlacht an der Sagra mitgekämpft, nachdem die Lokrer aus Sparta Hilfe erbeten und die „Dioskuren" d. h. ihre Bilder (vgl. oben S. 145 Anm. 4; 146) erhalten hatten [4]. Während wir in jenen Versionen, wo der Krotoniatenführer durch Aias, den Stammheros der Lokrer, verwundet und geheilt wurde, krotoniatische Lokaltradition vor Augen haben [5], werden wir

[1] Beides besagt ja das gleiche. Diels, Parmenides, Berlin 1897 S. 19 möchte hierin eine alexandrinische Namensvariante erblicken.

[2] Unter *Φορμίων*: *Θεόπομπος ἐν Φιλιππικοῖς· ἦν δὲ Κροτωνιάτης, καὶ ἐν τῇ ἐπὶ Σάγρᾳ μάχῃ ἐτρώθη· δυσιάτου δ' ὄντος τοῦ τραύματος, χρησμὸν ἔλαβεν εἰς Λακεδαίμονα ἐλθεῖν. τοῦτον γὰρ αὐτοῦ ἰατρὸν ἔσεσθαι, ὃς ἂν αὐτὸν πρῶτος καλέσειεν ἐπὶ δεῖπνον. ὡς δ' οὖν ἦκεν εἰς τὴν Σπάρτην, καταβάντα αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὀχήματος ἐκάλεσεν ἐπὶ δεῖπνον νεάνισκος· δειπνήσαντος δὲ ἤρετο, ἐφ' ὅτι ἥκει· ὡς δὲ ἤκουσε περὶ τοῦ χρησμοῦ ἀποξύσας τοῦ δόρατος ἐπιτίθησιν. ὡς δὲ ἀνέλυσαν ἀπὸ τοῦ δείπνου, δοκῶν ἀναβαίνειν ἐπὶ τὸ ἅρμα, τῆς θύρας αὐτοῦ τοῦ οἴκου τοῦ ἐν Κρότωνι ἐπιλαμβάνεται. ἀλλὰ καὶ Θεοξένια αὐτοῦ ἄγοντος, ἐκάλεσαν αὐτὸν οἱ Διόσκοροι πρὸς Βάττον εἰς Κυρήνην. καὶ ἀνέστη τε ἔχων σιλφίου κανλόν.*

[3] Paton *De cultu Dioscurorum*, Diss. Bonn. 1894 S. 35f. betont mit Recht, daß diese Stelle nicht für die Verehrung der Dioskuren als Heilgötter in Sparta beweise; denn sie ist deutlich eine Anlehnung an die Telephossage, wo ja auch die Heilung dadurch herbeigeführt wird, daß Teilchen des verwundenden Speeres abgeschabt und verwendet werden.

[4] Strabon VI 261; Pomp. Trog. bei Iustin XX 2, 12ff.; 3, 8ff.; Diodor VIII 32. Diese Berichte gehen wohl auf Timaios zurück, vgl. Ulrich Höfer, Konon, Text und Quellenuntersuchung, Greifswald 1890 S. 32; Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums II, Stuttgart 1893 S. 679.

[5] Vgl. oben S. 191.

in dieser Wendung, wo die Dioskuren erscheinen, lokrensisch-spartanische erblicken dürfen; denn dafür spricht der Dioskurenkult in Lokri und seine Herkunft aus Sparta [1]. Dazu stimmt auch, daß nach Pausanias III 16, 2 f. der Lakedaimonier Phormion, der mit dem Krotoniaten identisch zu sein scheint [2], die Dioskuren in Sparta als *ξένοι* aufnahm; das Theoxenienmotiv spielt ja auch im Schluß des Suidasartikels seine Rolle.

Erst unter der Annahme von Lokaltraditionen wird verständlich, warum die Phormiongeschichte nicht wie die anderen Versionen über Leonymos und Autoleon mit der Stesichoroslegende verknüpft sind. Die Stesichorossage hat ihren Ursprung in dem mit Kroton engverbundenen Himera, Pausanias berichtet denn auch die Leonymos-Stesichorosgeschichte auf Grund krotoniatisch-himeräischer Tradition (III 19, 11): *Ὃν δὲ οἶδα λέγοντας Κροτωνιάτας περὶ Ἑλένης λόγον, ὁμολογοῦντας δέ σφισι καὶ Ἱμεραίους, ἐπιμνησθήσομαι καὶ τοῦδε.* Ursprünglich gehörte die Erzählung vom Geschick des Krotoniatenführers Leonymos nach Kroton, die Stesichoroslegende nach Himera [3]. Beide waren selbständig, stimmten aber im Grundmotiv (*ὃ τρώσας καὶ ἰάσεται*) überein. Da lag es nahe, sie als Parallelen nebeneinander zu erzählen. Eine noch engere Verbindung ermöglichte dann der Umstand, daß auf Leuke, dem Eiland der Heroengeister, sowohl Aias wie Helena lokalisiert waren, die Gottheiten also, die die Geschicke des Leonymos und des Stesichoros lenkten. So kam jene Verschlingung beider Geschichten, die den Leonymos auf Helenas Befehl zu Stesichoros gehen läßt, zustande. Die lokrensische Lokaltradition von Phormion und den Dioskuren hat natürlich an Stesichoros kein Interesse, deshalb fehlt darin jeglicher Hinweis auf ihn und seine Palinodie [4].

[1] Vgl. Oldfather, Philol. LXVII (1908) S. 433; 435.

[2] Meineke *De Phormione Crotoniata* in FCG II S. 1227 ff. Dieser Phormion kam im Trophonios des Kratinos vor (Schol Arist. Pax 347); befragte er das Orakel des Trophonios, wie in der andern Version Leonymos das delphische befragt? — Man sieht, welch ein Knäuel von Wundergeschichten sich an die Vorgänge der Schlacht an der Sagra angeschlossen hat. Ein Sprichwort lautete: *Ἀληθέστερον τῶν ἐπὶ Σαγρᾷ* (Suidas unter dem Wort; Zenobius II 17).

[3] Vgl. Höfer aaO S. 32; Holm, Geschichte Siziliens I, Leipzig 1870 S. 167.

[4] Es ist nicht richtig, diese Beziehung herstellen zu wollen, wie dies Holm aaO. versucht

ANHANG I—IV

Zur Topik der Wundererzählung

I

Die Kunst der Ärzte versagt

Aristophanes, Plutos 406 ff.:

Βδε. οὔκουν ἰατρὸν εἰσαγαγεῖν ἐχρῆν τινα;
Χρε. τίς δῆτ' ἰατρός ἐστι νῦν ἐν τῇ πόλει;
οὔτε γὰρ ὁ μισθὸς οὐδέν ἐστ' οὔθ' ἡ τέχνη.
— σκοπῶμεν. — ἀλλ' οὐκ ἔστιν — οὐδ' ἐμοὶ δοκεῖ.
— μὰ Δί', ἀλλ' ὅπερ πάλαι παρεσκευαζόμην
ἐγώ, κατακλίνειν αὐτὸν εἰς Ἀσκληπιοῦ
κράτιστόν ἐστι. — πολὺ μὲν οὖν νὴ τοὺς θεούς.

Aischines, Anthol. Palat. VI 330:

Θνητῶν μὲν τέχναις ἀπορούμενος, εἰς δὲ τὸ θεῖον
ἐλπίδα πᾶσαν ἔχων . . .
ἰάθην ἐλθών, Ἀσκληπιέ, πρὸς τὸ σὸν ἄλσος.

Hermippos FHG III S. 42 frg. 27 (aus Diog. Laert. VIII 69, von Empedokles): *Ἕρμιππος δέ φησι Πάνθειάν τινα Ἀκραγαντίνην ἀπηλπισμένην ὑπὸ τῶν ἰατρῶν θεραπεῦσαι αὐτόν.*

Diodor I 25 (von Isis): *Καὶ πολλοὺς μὲν ὑπὸ τῶν ἰατρῶν διὰ τὴν δυσκολίαν τοῦ νοσήματος ἀπελπισθέντα ὑπὸ ταύτης σώζεσθαί (φασι).* Derselbe IV 71 (von Asklepios): *Ἐπὶ τοσοῦτον δὲ προβῆναι τῇ δόξῃ, ὥστε πολλοὺς τῶν ἀπεγνωσμένων ἀρρώστων παραδόξως θεραπεύειν.* Derselbe V 63 (von Hemithea): *Πολλοὺς τοῖς ἀπεγνωσμένοις πάθεσι συνεχομένους ὑγιασθῆναι.*

Plutarch. Perikles 13: *Διέκειτο μοχθηρῶς ὑπὸ τῶν ἰατρῶν ἀπεγνωσμένος.*

Aelian, nat. an. IX 33: *Γυνὴ εἶχεν ἔλμινθα, καὶ ἰάσασθαι αὐτὴν ἀπεῖπον οἱ τῶν ἰατρῶν δεινοί.* Derselbe, frg. 41 H.: *Ἐπεὶ δὲ ἦν τὸ κακὸν τέχνης κρεῖττον καὶ μέντοι καὶ ἐπικουρίας τῆς ἐκ θνητῶν συμμάχων δυνατώτερον . . . καλεῖ . . . Ἀπόλλωνα.* Derselbe, frg. 89: *Τῆς τῶν ἰατρῶν ἐπιστήμης βιαιότερον ἦν τὸ νόσημα.*

Maffeische Inschriften (Dittenberger *Sylloge*[2] II 807, 8): *Λουκίῳ πλευριτικῷ καὶ ἀφηλπισμένῳ ὑπὸ παντὸς ἀνθρώπου.* Ebenda 807, 12: *Αἷμα ἀναφέροντι Ἰουλιανῷ ἀφηλπισμένῳ ὑπὸ παντὸς ἀνθρώπου.*

Marinos, vita Procli 7: *Κάμνοντος γὰρ αὐτῷ τοῦ σώματος καὶ χαλεπῶς ἤδη καὶ ἀνιάτως διακειμένου.* Ebenda 29: *Νόσῳ χαλεπῇ κατείχετο* (sc. *Ἀσκληπιγένεια*) *καὶ τοῖς ἰατροῖς ἰάσασθαι ἀδυνάτῳ . . . . ἀπογιγνωσκόντων τῶν ἰατρῶν.*

Ovid, met. XV 628 ff.:

> Funeribus fessi postquam mortalia cernunt
> temptamenta nihil, nihil artes posse medentum
> auxilium caeleste petunt.

Valerius Maximus I 8, 2 erzählt, als bei einer großen Pest *humano auxilio* keine Rettung mehr möglich schien, habe man gemeint *non aliter pristinam recuperari salubritatem posse, quam si ab Epidauro Aesculapius esset arcessitus.*

CIL VI no. 68: *Felix Publius Asinianus pontifi(cum) Bonae Deae . . . ob luminibus restitutis, derelictus a medicis, post menses decem bineficio dominaes medicinis sanatus.*

Vgl. Evang. Marc. 5, 26; Lucas 8, 43; Kosmas und Damian, Vita 2, 2 ff. (S. 88 Deubner), Wunder 30, 6 ff. (S. 173 f. D.), Wunder 37, 8 ff. (S. 190), Wunder 48, 12 ff. (S. 207), Wunder 38 (S. 191); Sophronios *SS. Cyri et Iohannis miracula* Migne Patrol. Gr. 87, 3 S. 3425 A [1], S. 3429 A, S. 3431 D, S. 3436 A,

[1] In dieser Stelle nimmt der Vater sein krankes Kind den mensch-

S. 3444 B, S. 3457 A, 3485 B, 3549 C, 3588 C, 3624 C und sonst; Basilius *S. Theclae miracula* Migne Patrol. Gr. 85 S. 608 A; Augustin, de civitate dei XXII 8 (S. 597 ff. Hoffmann); Leben des hl. Tychon 30, 17, bei Usener, Der heilige Tychon, Leipzig u. Berlin 1907 S. 141.

II

Die Plötzlichkeit des Wunders

Solon frg. 12, 62: *Αἶψα τίθησ' ὑγιῆ.*

Aristophanes, Plutos 746: *βλέπειν ἐποίησε τὸν Πλοῦτον ταχύ.* Vgl. 737 f.: *καὶ πρίν σε κοτύλας ἐκπιεῖν οἴνου δέκα*
ὁ Πλοῦτος, ὦ δέσποιν', ἀνεστήκει βλέπων.

Epidaurische Iamata IG IV 951, 46: [*Ὁ δὲ παῖς ἐξ*]*απίνας . . . ἔφα. Mélanges Perrot* S. 42: *εἶδε* (der Blinde) [*ἐ*]*ξαπίνας.* IG IV 952, 115 f.: [*τὰ γόνατα ἰσχυρὰ γε*]*νέσθαι εὐθύς.*

Platon, Phaidros p. 243 B (von Stesichoros): *Ποιήσας δὴ ἰτᾶσαν τὴν καλουμένην παλινῳδίαν παραχρῆμα ἀνέβλεψεν.* Vgl. Konon 18: *αὐτίκα τὴν ὄψιν ἀνακομίζεται.*

Diodor IV 24, 5 (vom Heiligtum des Iolaos): *παραχρῆμα ἀποκαθίστασθαί φασι τοὺς τῇ . . . νόσῳ κατεχομένους.*

Dionys. Hal. VII 68 (Titus Latinus): *κατὰ μικρὸν ἐδόκει τῶν ἀλγηδόνων ἀπαλλάττεσθαι.* Daraus Plutarch, Coriolan 24: *εὐθὺς ἥσθετο ῥωννύμενον αὐτοῦ τὸ σῶμα.*

Plutarch, Perikles 13 (von Athena): *ταχὺ καὶ ῥᾳδίως ἰάσατο τὸν ἄνθρωπον.*

---

lichen Ärzten weg, *τῶν ἰατρῶν ἀφελόμενος τοῖς ὄντως ἰατροῖς Κίρῳ καὶ Ἰωάννῃ προσήνεγκε.* Ähnlich ist im Gegensatz zu den gewöhnlichen Ärzten Asklepios für Aristeides der wahre Arzt, vgl. II S. 389 § 57 K.: *Καὶ ἡμεῖς ἐγνωρίζομεν τὸν ἀληθινὸν καὶ προσήκοντα ἡμῖν ἰατρὸν καὶ ἐποιοῦμεν ἃ προσέταξεν.*

Lukian, de dea Syria 19: *Αὐτίκα ὑγιέα γενομένην.*

Porphyrios, vit. Pythag. 29; Jamblich, vit. Pythag. 135: *Λοιμῶν ἀποτροπαὶ σὺν τάχει* (von Abaris berichtet).

Marinos, Vita Procli 7 (von Asklepios, der Proklos heilt): *ὑγιῆ ἐξαίφνης ἐκ κάμνοντος ἀπετέλεσε.* Ebenda 9: *ῥᾳστώνη ἐξαίφνης ἐγένετο.*

Julian, epist. 60 S. 579 Hertlein: *Ὁ πυρετὸς ἀνῆκεν εὐθύς.*

Tacitus, hist. IV 81 (bei Vespasians Heilungswundern): *statim conversa ad usum manus et caeco reluxit dies.*

Apuleius, florida 19: *Confestimque spiritum recreavit.*

Vgl. Evang. Luc. 8, 47; Kosmas und Damian Wunder 35, 10 (S. 187), Wunder 38, 25 f. (S. 192) und sonst. Sophronios aaO. S. 3485 und sonst; *Laudatio Therapontis* c. 16 bei Deubner *De incubatione* S. 128; Augustin, de civitate dei XXII 8; Gregor von Tours, glor. mart. 53; 99. Für Strafwunder und ihr plötzliches Eintreten vgl. z. B. Herodot II 111; IG IV 952, 95 ff.; Diodor XXXVI 13; Act. Apost. 13, 11; Lactantius, div. inst. II 7, 19.

III

Das *παράδοξον* des Wunders

Diodor IV 71: *παραδόξως θεραπεύειν* (von Asklepios); derselbe XVII 103 *ἴδιόν τι καὶ παράδοξον συνέβη περὶ τὸν Πτολεμαῖον* (dies im Strafwunder); derselbe I 25 von Isis: *τοὺς ὑπακούσαντας αὐτῇ παραδόξως ὑγιάζεσθαι.*

Aelius Aristides II S. 336 § 8 K.: *Τό γε παράδοξον πλεῖστον ἐν τοῖς ἰάμασι*[1]. Ebenda II S. 391 § 65: *Πολλὰ μὲν οὖν καὶ παράδοξα ἐπετάχθημεν.* Ebenda II S. 405 § 47: *εἶναι δ' ἐν τοῖς παραδοξότατον τὸ γ' ἐκείνου, ἀλλὰ καὶ ὡς ὑπερβάλλειν τὸ καθ' ἡμᾶς ἄνευ τῶν ἄλλων παραδόξων.*

[1] Keils *ὁράμασι* scheint mir eine unnötige Änderung zu sein.

Eunap, vita Iamblichi S. 459 ed. Didot: *Ἐγένετο καὶ παραδοξότερα καὶ τερατωδέστερα.*

Marinos, vita Procli 31: *Καὶ ἄλλο παράδοξον ἐγεγόνει περὶ αὐτόν.* Ebenda 32: *Καὶ ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων σώζονται παραδόξως οἱ προσιόντες.*

Vgl. Kosmas und Damian Wunder 1 (S. 101 Deubner), Wunder 2 (S. 104, 36 f.), Wunder 25 (S. 165, 34), Wunder 34 (S. 186, 87; 91), Wunder 38 (S. 192, 20 ff.); Sophronios aaO. S. 3588 D, 3433 D.

Das oben S. 102 angeführte Epigramm Anthol. Palat. IX 298 wird von einem christlichen Abschreiber betitelt: *Εἰς τυφλὸν ψεῦσμα παράδοξον.*

IV

Der Wunder sind mehr als man erzählen kann

Aelius Aristides II S. 376 § 1 f. K.: *Κἀγὼ πάντα μὲν οὐκ ἂν εἴποιμι τὰ τοῦ Σωτῆρος ἀγωνίσματα, ὅσων ἀπέλαυσα εἰς τήνδε τὴν ἡμέραν. Καὶ οὐκέτ' ἐνταῦθα τὸ τοῦ Ὁμήρου προσθήσω „οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν"· μικρὸν γὰρ τοῦτό γε. ἀλλ' οὐδ' ἂν εἰ πᾶσαν ὑπερβαλοίμην τὴν ἐν ἀνθρώποις δύναμίν τε καὶ φωνὴν καὶ γνώμην, οὐκ ἄν ποτε οὐδ' ἐγγὺς αὐτῶν ἀφικοίμην. ἀλλὰ καὶ ὅσοι πώποτε τῶν φίλων ἐδεήθησαν ἢ προὔτρεψαν εἰπεῖν καὶ συγγράψαι περὶ αὐτῶν, οὐδενὶ πώποτε ἐπείσθην, φεύγων τὸ ἀδύνατον. ἐδόκει γάρ μοι παραπλήσιον εἶναι ὥσπερ ἂν εἰ διὰ παντὸς τοῦ πελάγους ὕφαλος διεξελθὼν εἶτ' ἠναγκαζόμην ἀποδιδόναι λόγον, πόσοις τισὶ τοῖς πᾶσιν ῥοθίοις ἐνέτυχον καὶ ποίας τινὸς τῆς θαλάττης παρ' ἕκαστον αὐτῶν ἐπειρώμην καὶ τί τὸ σῷζον ἦν.* Derselbe II S. 398 § 15 K. von Asklepios: *Θαυμαστὰ οἷα σημαίνων οὐ μόνον εἰς τὸ σῶμα ἔχοντα, ἀλλὰ καὶ ἄλλα πολλὰ ἐπὶ πολλοῖς.*

Philostratos, Heroikos S. 148 Kayser (von den Wundern

des Protesilaos): *πολὺς ἐπιρρεῖ τῶν τοιούτων ὄχλος, εἰ πάντων ἀπομνημονεύοιμι.*

Jamblich, vit. Pythag. 135: *Καὶ μύρια ἕτερα τούτων θειότερα καὶ θαυμαστότερα περὶ τἀνδρὸς ὁμαλῶς καὶ συμφώνως ἱστορεῖται.* Derselbe, de mysteriis III 3 (S. 108 f. Parthey): *Καὶ τί δεῖ καθ' ἕκαστον ἐπεξιόντι μηνύειν τῶν καθ' ἡμέραν ἀεὶ συμπιπτόντων κρειττόνων τοῦ λόγου τὴν ἐνέργειαν παρεχομένων.*

Eunapios, vita Jamblichi S. 459 ed. Didot: *Ἐγένετο δὲ καὶ παραδοξότερα καὶ τερατωδέστερα, ἐγὼ δὲ τούτων ἀνέγραφον οὐδέν.*

Vgl. Kosmas und Damian S. 154, 9 ff. Deubner: *Ποῖα γὰρ αὐτῶν ἐξειπεῖν τις δυνήσεται θαύματα; τὰ νῦν, τὰ πάλαι, τὰ καθ' ἑκάστην, τὰ εἰς πολλούς, τὰ εἰς τὸν καθ' ἕνα, τὰ ἐνταῦθα, τὰ ἀλλαχόσε; πέλαγος μετρεῖν ἢ ἀστέρας ἀριθμεῖν νομισθείη ἂν ὁ πᾶσιν ἐγχειρῶν. ἐπεὶ οὖν ἀδύνατον πᾶσιν ἐπεξιέναι τοῖς θαύμασιν, τοῖς κατὰ δύναμιν ἐπιβαλεῖν πειρασόμεθα.* S. *Laudatio S. Therapontis* c. 14 bei Deubner *De incubatione* S. 127 und das Material bei Lucius, Anfänge des Heiligenkults S. 200 Anm. 1; 215 Anm. 5 u. 6. Entsprechendes findet sich auch für Strafwunder, vgl. Gregor von Tours *Liber de virt. S. Iuliani* c. 40 S. 580, 24 ed. Krusch (Mon. germ. hist. script. rer. Merov. I).

Zum Schlusse stehe ein Abschnitt aus Sophronios *Laudes in SS. Cyrum et Iohannem* (Migne, Patrol. Gr. 87, 3 S. 3417 A): *Τὰ δὲ τοῖς ἁγίοις ἐντεῦθεν τερατουργούμενα τίς ἱκανὸς διηγήσασθαι ἢ πολυρήμονι φθέγξασθαι στόματι; Ἀνθρώπων μὲν οὐδείς, οὐδὲ εἰ δέκα μὲν εἶεν γλῶτταί τινι, δέκα δὲ στόματα, ψυχὴν τε χαλκείαν καὶ φωνὴν ὁ τοιοῦτος ἄρρηκτον κτήσαιτο.*

Das ist freies Homerzitat (Ilias II 489 f.). Man erinnere sich der oben S. 199 ausgeschriebenen Aristeidesstelle, wo der erste dieser Verse berührt wird. *Οὐκέτ' ἐνταῦθα τὸ τοῦ Ὁμήρου προσθήσω* sagt Aristeides — offenbar war das Zitat im Eingang eines *ἐγκώμιον* so üblich, daß ein andeutender Hinweis genügte, s. Pers. sat. V 1 (*Vatibus hic mos est, centum sibi poscere voces*); Macrob., sat. VI 3; Verg., georg. II 43, Aen. VI 625. Aristeides erklärt es dann für unmöglich, alle Wunder aufzuzeichnen; Sophronios sagt: *Ἁπλετά τε ὄντα καὶ ἄπειρα, καὶ*

ἡμέρας ἑκάστης καὶ ὥρας αὐξούμενα, καὶ ζυγὸν ἀριθμοῦ μὴ δεχόμενα, λέγειν ἀδύνατον. Weiterhin vergleicht Aristeides die Wunder mit den (ebenfalls unzählbaren) Wellen des Meeres; der Vergleich fehlt auch bei Sophronios (aaO. BC) nicht: *θαλάττιόν τι καὶ φθονερὸν ὑπομένοντα. Ὥσπερ γὰρ ἐνταῦθα κύματα κορυφούμενά τε καὶ αὐξούμενα ὁρᾶται καὶ βλέπεται, καὶ τέρπει τοὺς ὁρῶντας καὶ βλέποντας, εἶτα προχωρήσαντα καὶ δευτέρους ὑπείξαντα εὐθὺς τῷ τῆς λήθης ἐκδίδοται ῥεύματι, καὶ ῥεῖ τῇ λήθῃ πρὶν ἢ ῥεῦσῃ τοῖς ὕδασιν, καὶ σιγῇ κατακρύπτεται πρὶν ἢ κρυβῇ τοῖς ἔπειτα κύμασιν. οὕτω καὶ τῶν ἁγίων Κύρου τε καὶ Ἰωάννου τὰ θαύματα ἐπαλλήλως πηγάζοντα, καὶ πλουσίως ἐκβλύζοντα, σιγῇ καλύπτει τὰ παρόντα τὰ πρότερα, καὶ ἀληθείᾳ καὶ αὐτὰ τῇ τῶν ἐπιόντων ἐφόδῳ καλύπτεται.*

Das ist die Topik der griechischen Rhetorenschule mit ihren Bildern und Homerzitaten; sie verwertet der christliche Mönch am Eingang seiner *Laudes* so gut wie der heidnische Rhetor, wenn er die Wunder seines Schutzpatrons zu preisen beginnt.

1. Sach- und Namenregister

Die Zahl nach dem Komma bezeichnet die Anmerkung; 0 weist auf den Schluß der letzten, zur vorhergehenden Seite gehörigen Anmerkung, z. B. 179, 0 ist gleich S. 179 zu S. 178 Anm. 5.

Abwaschen des Traumgesichtes 74, 1
Abwischen der Krankheit 31; 54; 97, 2
Achill auf Leuke 192
Adler und Schlange 163; 166
Adlerstein 18
Aelian und die Wundererzählung 1 ff.; 81 ff.; 96, 2; 120 ff.
Aenobarbus 50
ἄγειν ἐφ' ἅρματος 103
Aias 191 ff.
Aischines, Rhetor 6, 4
Alexander von Abonuteichos 131; 140 ff.; 151
Alexander von Tralles 122, 1
Alpdämon 61 f.
Altar, wunderkräftig 64
Amulete 17, 3; 71; 97 f.; 165, 2
Antylos 147
Ἀπαγχόμεναι 154, 3
Apellas 6; 30; 80; 112
Aphrodite 52; 101
Aphrodite Hera 12 f.
Apis 20, 3
Ἄπιστος 87; 123; 179, 0
Apollon 35; 38; 132 f.
— Delphinios 159, 5
— Hyperdexios 41; 151, 0
— προπύλαιος 150
Apollon Sarpedonios 129, 4
Apollonbild, goldenes aus Delphi als Amulet 157, 2
Apollonstatue gegen Pest 150 f.
Apollonios von Tyana 46; 112; 126 f.; 171 f.; 172, 5
— als τελεστής 162 ff.
'Ardscha-Geschichte (Parallele zu epidaurischen Wundern) 5, 0; 89, 3
Aresbild im Zauber 163; 166 f.
ἀρεταλόγοι 119
ἀρετή, *virtus*, Wunder 119
Aristarch, Tragiker 4; 129
Aristides, Rhetor 5 f.; 28; 91; 112; 129 f.
Aristides von Milet 148
ἀριστερόν gleich κακόν 42
Armut und Krankheit geheilt 178
Artemidor 5, 2; 120, 1; 134 f.; 184 ff.
Artemis 9
Artemis, ephesische 154
Artemon von Milet 119; 123; 124, 1
Arzt wider Willen 179, 2
Asche als Heilmittel 131; 132, 2
Asklepiades aus Prusa 173
Asklepios als Statue im Traum erscheinend 156 f.
— ἀνάργυρος? 130

Asklepios auf Erden wandelnd 1; 81 f.; 172
— der „wahre Arzt“ 197, 0
— Hygieia, Hypnos 78
— in Athen 113 f.; 156
— in hellenistischen Wunderberichten 111
— Patron der Gebildeten und Literaten 4 ff.; 7, 4; 113; 129
— pferdegestaltig? 73
— Retter aus dem Sturm des Meeres 14
— schlafend gedacht 78
— Schützer der Haustiere 126
— und die Schlange 93 ff.
— Vater der Heilgymnastik 90 ff.
— verleiht ärztliche Kenntnisse 51
„Asklepios“ Drama des Aristarch 4
Aspalis Ameilete Hekaerge 154, 3
Aspasia 52, 1; 101
Athena Hyperdexia 41
Athenabild in Siris 149
— in Teuthis 155
Athleten, Götterlieblinge 144, 3
— von Asklepios geheilt 90 ff.
Aufhängen eines Bildes 153 f.
Ausspeien 98

Bad von Götterbildern 139, 0
Beten vor dem Götterbild 155, 3
Bilder, bewegen sich 146, 8 und 11
— gefesselte 146, 2
— heilen 137 ff.
— lachen 146, 5
— mißhandelte 143, 1
— Orakel gebende 141, 1
— reden 146, 6
— schaden 138 f.; 143; 147 ff.
— schwitzen 146, 10
— vergoldet als Dank 137; 141; 152
— von Dämonen besessen 142; 156
Binden und Lösen 9; 12, 1
Bindezauber 97
Blendung 56, 1; 57; 147 ff.; 189 ff.
βόειος πούς 22

cancer ad ulcera 122, 1
Χαλδαῖος γέρων 173
Chariten verleihen Schönheit 52
Chariton 136, 1
Charonbild gegen Pest 152; 164
χεῖρες gleich *δυνάμεις* 49
χεῖρες θεῶν 37; 75
Cheiron 11; 16; 38 f.
χέρι τῆς Παναγίας 12, 3; 37
Chinesisches 81, 1; 94, 0; 122, 2
Christliches 3, 2; 5, 2; 7 f.; 12, 3; 14; 18, 3; 20, 2; 22; 29, 4; 30, 1; 32; 34, 3; 36, 2; 37; 44, 1; 51, 1; 56, 3; 57; 64, 4; 70; 72, 0; 74; 81, 1; 82 f.; 88, 2; 89, 2; 92, 4; 94, 0; 95, 2; 97, 3; 104, 2; 109; 111, 1; 117; 118, 1; 127 f.; 129, 4; 137, 1; 138, 1; 146, 5 und 10; 157, 2; 175 ff.; 188; 191, 1; 200 f.
Chrysippos 128; 133 f.
χρυσοχείρα, Beiname der Panagia 137, 1
Chthonisch-*ἀλεξίκακος* 73, 1
coitus als Heilzauber 179; 181 ff.
Cyrus und Johannes 3, 2; 14; 81, 1; 114 f.; 117; 121, 6; 170; 180; 191, 1

Dämon aus einer Kuh ausgetrieben 127
— durch Drohbrief vertrieben 46
— in Bildern wirksam 142, 156
Δάκτυλοι 21; 43, 0; 44 f.
Damia und Auxesia 143, 4
Daumen, für Phallos gebraucht 21, 3
Delphi befragt 103; 104, 1; 143; 149; 152 f.; 192; 194, 2
Delphin, weisendes Tier 159, 5
Demetrios von Phaleron 6; 119
Derkylos 147 f.
δεξιόν gleich *ἀγαθόν* 42
Dexion 38 ff.
Dexione 40
Dexionidai 39 f.
Dexiva 40, 4
Diana Lyaea 154, 1
digitus medicus 45, 2
Dionysos Epaphios 27 f.
Dioskuren 14; 50; 118, 0

Dioskuren in Rom 150 f.
— in Sparta und Lokri 193 f.
Divination 134
Domninos und Asklepios 114
Donnerkeil, Schutz gegen Blitz 168
Doppelheilungen 175 ff.
draci, Wassergeister 107, 2
δράκων und *θεός* 101
Dreiheit der Asklepiostöchter 40, 4
Dreizahl 98; 116; 160; 167, 2

Eileithyia in Aigion 10
Eileithyiai 9 f.; 15
Eliginslegende 82 f.
Elisa erweckt den Sohn der Sunamitin 47, 3
Empedokles 166, 4; 172, 1
ἐπαφή 48, 2
Epaphos 18, 5; 19 ff.; 27
— Schadendämon 61 f.
Epaphus 61
Epialus 62, 0
Epikureisches 130 ff.; 134
Epikurs Werke als Ketzerbücher verbrannt 131
Epione 11; 16; 38
Epios 38
Erde mit Speichel vermischt 98
Erigone 154
Eros, Schönheit verleihend 53
Erz, zauberkräftig 165, 2; 166, 3
Eselsfleisch als Heilmittel 123; 124, 1
Esmun-Asklepios 168, 3

Finger ausgebreitet 9; 15, 1
— gegessen 33 ff.
— gesaugt an F. 34, 3
— zauberkräftig 34 f.; 45, 2
Fluchhände 59, 0
Fuß als Amulet 71
Fußaufsetzen 22; 67 ff.
Fußspur 22; 71; 73, 3

Galen 75; 78, 0
Gans im Asklepieion 100, 2
Geminos von Tyros 119
γεννήματα 20
Götterbilder berührt 65, 3
Gold, zauberkräftig 165, 2
Guds Huands Plaster (*emplastrum manus Dei*) 37

Hadrian 66; 73; 75; 188, 1
Hahn 126, 1
Hahnenopfer 67, 1
Halieis, heilige Sage von 102 ff.
Hand 1 ff; 122
— verselbständigt 49
Handauflegung 14 ff.; 89, 3; 127, 4
— im Traum geschaut 80
— rituelle 51, 1
Handwaschwasser, heilkräftig 48; 70, 6
Heilende Tiere 100
Heilige als Nachfolger antiker Gottheiten 117, 1; 129, 4
Heilkraft der Fürsten 65 f.; 75
Heilmittel im Traum angewandt 87 ff.; 100
Heilorakel 110 ff.
Εἱμαρμένη 134, 4
Hekate *Ἀπαγχομένη* 155, 0
Helena 192; 194
— in Therapnai 51; 155
Hera 57
— Eileithyia 11 f.; vgl. 57
— Hypercheiria 11 ff.; 38
Herakleides Pontikos 172, 1
Herakles 13, 1
— *Ἀπομύιος* 166, 1
Heroen 59 f.; 139 ff.
Heros *Μυίαγρος* 166, 1
Hexenhand 58
Hippys von Rhegion 81
ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται 149; 152; 192 ff.
Humor in der Wundererzählung 89 f.; 113 ff; 177; 181
Hunde im Asklepieion 100, 2
Hygieia 8 f.; 38
Hyperdexion auf Lesbos 41
Hypnos 78
— Epidotes 78

ὑποδήματα Αἰγυπτιακά 70, 3
ὑποσεναντήρ 150 f.

ἰάματα aus Serapistempeln bei Aelian erhalten 123
ἴατρα 4
ἰατρόμαντις 111, 1
Ilos 147
Indisches 21; 22; 43, 0; 44, 1; 52, 3; 84, 1; 98 f.; 176 ff.
Inkubation 52, 1; 74, 1; 77 ff.
— für Andere 85, 3
— und Iatrik 77, 1
— vor dem Götterbild 156
Io 19 ff.; 23
— auf r. f. Stamnos in Wien 25 ff.
— in Aischylos' Hiketiden 23 ff.
— in Aischylos' Prometheus 19 ff.
Isis 45, 0; 86, 1; 112; 117; 133; 158 f.; 190 f.

Jamblich 46
Jarbas 46
Jüdin erhält Schweinefleisch verordnet 114 f.
Julian 32
Jungfrau-Mutter 20
ius talionis in Strafwundern 56, 1

κακόζηλος 185, 1
κάσης gleich *ἡλικιώτης* 186
Κεστοί siehe Sextus Iulius Africanus
Keuschheit, Zauber der K. 190, 0; vgl. 183, 5
Komödie und Wundertravestie 95 ff.;
Kopf abgeschnitten und wieder angesetzt 81 f.; 83 f.
— Gestalt vertretend 152, 2
Kosmas und Damian 3, 2; 14; 85, 1; 114; 123, 1; 127; 130; 157; 175 ff.; 181, 5.
Kranke, von Gott zur Heilung herbeigerufen 112
Krankheiten auf Tiere übertragen 122; vgl. 115, 1
— auf Tücher übertragen 90
— Sündenstrafe 120, 3
Krankheiten theriomorph gedacht 118, 0
Küssen 55; 73 ff.
Kultlegenden 103 ff.
Kultübertragungen 94 f.; 158 ff.

Lächeln, typisches Motiv bei Epiphanien 3, 2
Lappenbäume 90, 3; vgl. S. 98
Lebena, heilige Sage von 106
Leonymos 191 ff.
Links 42 ff.; 69, 7
Literarische Produkte als *χαριστήρια* 4 ff.
Literatur *περὶ προνοίας* 96, 2; 118, 1; 124 ff.; 128 ff.
— antiepikureische Tendenzen darin 130 ff.; 134
— Stoisches darin 128 ff.
Lucina 16
Lukian 131, 4; 173

Märchenmotive 50; 82 f.
Manetho 160, 3
Mantik und Iatrik 111; 117
manus humana bei Geburt erscheinend 12, 3
— *irata* 58
— *mala* 58
— *medicae* 45, 2
— *saga* 58
Marser 47 f.
μέγιστος, Epitheton für Asklepios 31
Menuthis 117
Metellus caecatus 148
Mutterleib berührt, um dem Kind Eigenschaften zu übertragen 53
Mys der Ägypter 92
Mysterien 93, 1

Name Gottes 89, 3
Namenwechsel als Heilzauber 88, 0; vgl. 178, 5
Naturvölker 6, 0; 22; 34; 42, 3 43, 1; 47, 1; 55; 56, 3; 61, 0; 64, 3; 67, 1; 68, 1; 69; 71, 4; 72, 2; 164, 4; 184, 0

Neryllinos 140f.
Neues Testament und griechische Wundererzählung 171, 2
Neugriechisches 12, 3; 41, 3; 60; 65; 98; 137, 1; 138, 1; 156, 2

Ochsenblut magisch wirksam 122, 2
ὄναρ und *ὕπαρ* 84
Oneiros 78
Operationen im Traum geschaut 80ff.; 100
— *ὕπαρ* 173, 0
Ophiogeneis 47f.
Orests Heilung 35

Paian 49
Paulinus von Nola 8
Pelichos 137ff.
Pelops' Gebeine wenden eine Seuche ab 135
Peregrinus Proteus 140ff.
Persephone Cheirogonia 11; 38
Pestjungfrau 58, 3
Petron 58; 97f.; 182f.
Pferd des Asklepios heilt 72f.
— als Telesma 168
Phallisches 21f.; 108; 182, 0; 183, 6
Pheron von Ägypten 189
Philosophen und Asklepios 113
Philostratos' Leben des Apollonios 171, 1
φοινικίς 97
Phormion 193f.
Φύσις 134, 4
Plutarch und Asklepios 113; 156
Polemon und Asklepios 113
Polydamas 142
πρεσβύτεροι als Gewährsmänner der Wundererzählung 92
Priapos, Heilgott 183, 6
Priaps Geburt 57
Priester im Traum erscheinend 131
Proklos 35f.; 74; 80; 90, 3; 94
πρόνοια des Asklepios 129f.; 136
— des Serapis 124
— im griechischen Roman 136, 1
πρόνοια: Literatur *περὶ προνοίας* s. Literatur
— von Epikureern geleugnet 131f.; 134
Πρόνοια 134, 4
— in Epidauros 136
providentia divina 135
Psyller 47f.
purpura 98
Pyrrhos 67; 72; 75
Pythagoras 46; 127
Pythagoras von Ephesos 153f.

Rechte Hand und Finger 2; 9, 1 und 3; 13; 18; 21; 31ff.; 34, 3; 39ff.; 41ff.; 57; 72
Rechte große Zehe 72, 3
Rechts und Links 42ff.
Relief (Athenageburt) aus Kalchedon in Konstantinopel 16, 0
Reliquienwunder 64; 70; 72; 74; 135
Rivalität der Kultstätten 83
Rot und Tod 58, 3
Rote Farbe im Heilzauber 97ff.
Roter Faden 97ff.

Sabazioshände 17f.
Sabazioskult und das alte Christentum 18, 3
Sagra, Schlacht an der S. 191ff.
Sarpedon 118, 0; 129, 4
Schaf im Asklepieion 100, 2
Schlag der Gespenster und Heroen 59f.
— gleich Aussatz 61, 0
Schlange bei Asklepios 93ff.
— bei Blindenheilungen (als scharfsichtiges Tier) 107, 2
— bei Heilungen helfend 93; 95ff.
— bei Trophonios 99
— eherne 167; 168ff.
— Führerin zum heiligen Wasser 106
— gleich Phallos 93, 1; 108
— göttliche, gewaltig groß 95
— in Quellen hausend 106f.
— Personifikation der Krankheit 117, 1

Schlange, zeugend 93 f.
Schlangensöhne 93, 1; 94, 0
Schönheit des im Traum Erscheinenden 36, 2; 100; 159
Schönheitswunder 51 f.; 178, 5
Schuh 22; 70
Schweinefleisch als Heilmittel 113 ff.
— *tabu* 115
Semitisches 21; 31, 3; 34, 3; 45, 2; 47, 3; 49, 2; 51, 1; 55, 4; 59, 0; 61, 0; 65, 3; 68, 0; 71, 4; 75; 89, 3; 95, 0; 98; 115; 169 f.
Serapis 6; 42; 68; 118 ff.; 188, 1
— als Statue im Traum erscheinend 157
— Patron der Gebildeten 118
— *πρόνοια* des S. 124 f.
— Retter aus dem Sturm des Meeres 14
Serapiskult in Alexandreia 159 f.
Serapiswunder, Aufzeichnungen von S. 119 ff.; 133
Sextus Iulius Africanus 187 ff.
Smintheus 170
Sodomie als Heilzauber 183, 3
Sokrates' Paiane auf Apollon 5, 2
σῶμα und *ψυχή* 118, 1
Sondergötter 27; 41
Soranus 15
Σωτήρ 75; 144
Speichel 47, 3; 98
Sperling, heilig. Vogel d. Asklepios 90, 3
Spott über die Wunder 87 f.
Stesichoros 191 ff.
Stierblut als Heilmittel 122, 2; 124, 1
στίγματα 90, 1
Stock, vom Geheilten im Tempel zurückgelassen 102
Stoisches 128 ff.; 134
Strafwunder 4, 2; 44, 0; 73; 81, 1; 88; 89, 2; 90; 96, 2; 134 f.; 138 f.; 143; 147 ff.; 160; 189 ff.
striga 58
συνανάχρωσις 47, 3; 48
συνταγαί 33, 6; 120 f.; 184 ff.

Telesmata 152; 162 ff.
Telesphoros 36
Telesphorosstatuette (phallisch) 184, 0
Tempeltiere, heilende 100
Theagenes 142 f.
St. Thekla 3, 2; 81, 1; 118, 0; 129, 4; 178 f.
Theopompos, Komiker 1 ff.; 129
θεραπεῖαι 119 ff.; 184 ff.
θεὸς ὑποκόλπιος 93, 1
Tiere, dankbare 125, 2; 127 f.
— ethologisch betrachtet 126 f.
— geheilt 120 f.; 125 ff.
— und *πρόνοια* der Götter 124 ff.; 128 f.
Tierwunder 46; 126 ff.
Titus Latinus 174
Totemismus 47, 1; 115, 2
Totenerweckungen 47, 3; 171 ff.
Traum 76 ff.
— ist Wirklichkeit 76; 81; 84
— Poseidonios' Theorie 76, 1
— Stellung der Mediziner 77, 0
Traumbücher 119 f.; 123; 184 ff.
Traumdeutung 33, 6; 81; 157 f.; 184 ff.
Traumerscheinungen 4 ff.; 76 ff.
— von Götterbildern 156 ff.
tres digiti porrecti 18, 3
Treten, zauberkräftig, vgl. Fußaufsetzen

Unfruchtbare geheilt 92 f.
Ungläubige, in Wunderberichten erwähnt 87
Urin, zauberkräftig 189

Vespasian 66, 2; 68; 112 f.
Vergil der Zauberer 165
Votive und Weihegaben 1 ff.; 4 ff.; 138
Votivhände 16 ff.

Weihreliefs, attische an Asklepios 1 f.; 32 f.; 89
Weihungen *κατ' ὄναρ* 7
Weihwasser, heilkräftig 74, 1
Weiße Farbe, übelabwehrend 67, 1
Weißer Hahn 67, 1
Wunderaufzeichnungen in Serapis-Tempeln 119 f.; 123; 133

Wundererzählung, ätiologische Tendenz 4, 4; 126, 1; 161, 1; 165, 4; 179, 1
— Dispositionsschema der *ἰάματα* 116; 123
— erbauliche Tendenz 90; 115; 131 f.; 181, 3
— Formales 84 f.; 92; 116; 174; 195 ff.
— moralisierende Tendenz 132 f.; 179
— Unterhaltungstendenz 89 f.; 115; 177; 181, 3

Ξένος ἰατρός 139 f.

Zauberer, handauflegend 51, 1
Zaubermittel in Heilwundern 97; 115; 122
Zauberwort und *πρᾶξις* 47; 54 f.
Zehe 71, 4; 72
— gleich Phallos 22; 182, 0
Zeigen mit der Hand, im Aberglauben gefürchtet 58, 2
Zerbrochener Becher 5, 0; 88; 89, 3
Zeugung durch Handauflegen 20
Zeus als Geburtshelfer 19
— *Ἀπομύιος* 166, 1
— Cheirogonos 11
— Epaphos 18 ff.; 27
— Hyperdexios 41
Zweiheit der Asklepiostöchter 40, 4

2. Stellenregister

A. Schriftsteller

Aelian, frg. 10 134
— — 41 132; 196
— — 46 154, 1
— — 48 153
— — 49 152
— — 81 133
— — 88 152
— — 89 131; 196
— — 95 121, 2
— — 98 125
— — 99 2 ff.; 129
— — 100 96, 2; 130
— — 101 4
— — 106 133; 157
— nat. an. IX 33 81; 196
— — XI 31 120; 125
— — — 32 121
— — — 34 121
— — — 35 122 ff.; 125
— — XVI 28 47, 3
— var. hist. XII 1 52, 1
Aischylos, Hiket. 311 ff. 23
— — 571 ff. 23
— — 1063 ff. 24
— Prometheus 846 ff. 19
Alexanderroman (Ausfeld) 7 53
Ammian. Marcell. XXIX 2, 28 65
Anthol. Lat. ed. Riese 801 50, 3
Anthol. Palat. VI 190 178
— — — 191 178
— — — 203 102
— — — 244 11
— — — 271 9
— — — 300 178
— — — 330 6; 195
— — IX 298 102
— — — 805 167
— — XII 122 52
— — XVI 273 51
Antoninus Lib. VI 3 50
— — — 7 50
Apollodor II 1, 3 24
— III 6, 7 57
Apuleius, flor. 19 173
Aristides II S. 334 § 1 Keil 14
— 336 § 7 136
— 337 § 10 14
— 337 § 11 91
— 337 § 12 5, 2
— 357 § 17 f. 118

Aristides II S. 361 § 32 124
— 362 § 33 14
— 376 § 1 199
— 377 § 3 130
— 391 § 65 198
— 398 § 15 199
— 405 § 47 198
— 407 § 59 130
— 424 § 46 f. 86; 157
— 441 § 64 30, 2
Aristophanes, Amphiaraos frg. 28 99
— Frösche 170 f. 172, 3
— Plutos 406 ff. 195
— — 460 ff. 96
— — 633 ff. 108
— — 665 f. 96, 2
— — 727 ff. 96 f.
— — 732 ff. 99
— — 733 95
— — 737 f. 197
— — 740 f. 100
— — 745 f. 108; 197
— Vögel 1490 ff. 60
Artemidor I 5 158
— II 35; 37; 40 158
— — 44 119
— — 70 5, 2
— IV 22 100, 2; 184 ff.
— — 31 158
— V 61 86
— — 89[1] 33
— — 92 42; 57
Athenagoras, Apologie 26 140 f.

Basilius *St. Theclae miracula* 18 178
— — 27 129, 4

Cicero, de divin. I 30, 64 76, 1

Derkylos frg. 5 148, 1
— — 17 147
Diodor I 25 117; 195; 198
— I 59 189, 1
Diodor IV 24 197
— — 71 195; 198
— V 63 195
— XVII 103 198
Diog. Laert. VIII 67 172, 1
— — — 69 195

Eunapios, vita Iambl. S. 459 46; 199; 200

Festus *in insula* 107

Galen VI 41 f. K. 91
Georg. Kedrenos S. 432 162
Gregor. Tur., glor. mart. 50 71, 2
— — 66 111, 1
— hist. Franc. VIII 33 167, 5

Hermippos, frg. 27 195
Herodot II 111 189
— VI 61 51, 3; 155, 3
Herondas IV 14 ff. 31
Hesych. Miles., frg. 25 163, 1
Hieronymus, epist. 22 20, 2
Hippys von Rhegion, frg. 8 81
Homer, Ilias IX 419 f.[2] 13

Isokrates X 28, 64 191, 3

Jamblich (*Erot. script. Gr.* Hercher I S. 224, 15) 52, 1
Jamblich, vit. Pythag. XIII 60 46
— — XXVIII 135 198; 200
Julian, contra Christ. p. 200 A B 32, 1
Justin, Pomp. Trog. epit. XX 2 149, 2 f.

Kallimachos, frg. 121 54, 1
— hymn. III 125 ff. 154, 1
Kosmas und Damian, Wunder, Vorrede S. 154, 9 ff. Deubner 200
— Wunder 13, 21 ff. 157
— — 24 179 ff.
— — 25 175
— — 34 179

[1] Ist oben S. 33 falsch interpretiert, wie Wilhelm Schmid in Tübingen sah.
[2] Oben S. 13 ist der Druckfehler XI (statt IX) übersehen worden.

Kosmas, Wunder 39 178
— — 41, 26 ff. 85, 2
— — 48 179
Kratinos, Trophonios frg. 225 99

Libanios, or. XI § 109 Förster 161, 1
— — § 114 158
Lucan IX 922 ff. 48
Lukian, Alex. 29 151
— de mort. Peregr. 27 f. 141
— — 41 142, 1
— Iup. trag. 42 44, 2
— Philops. 11 173
— — 18 ff. 137 ff.
— Skythes 2 140

Malalas S. 263 162, 2
— S. 264 163, 3 u. 4
Marinos, vita Procli 7 35; 196; 198
— — 9 198
— — 31 74
— — 29 196
— — 30 94
— — 31 90, 3; 199
— — 32 199
Martial XI 71 183, 2
Moschos II 50 ff. 24

Niketas Choniata 861 f. 163, 2
— Eugenianos IV 188 53
Nonnos, Dionysiaka III 284 ff. 20

Olympiodor, frg. 15 166, 4
Orph. hymn. 50, 6 28
Ovid, ex Ponto I 1, 51 ff. 190
— fasti IV 551 54
— metam. X 510 f. 16
— — XIII 652 ff. 50, 2
— — XV 628 ff. 196
— — — 653 ff. 158
— — — 661 f. 95

Pausanias II 10, 3 94
— III 13, 8 f. 12, 7
— — 19, 11 ff. 191 ff.
— IV 4, 7 94
— VIII 28, 5 f. 155, 1
Pausanias VIII 34, 2 f. 35
Persius II 31 ff. 54
Petron 17 135; 182
— 18 182
— 19 183
— 63 58; 58, 2
— 131 97 f.
— 140 58
Philostratos, gymn. II S. 283 K. 92
— her. S. 148 K. 200
— vit. Apoll. Tyan. III 39 46
— — IV 45 46; 171
— — VI 43 127
— vit. Soph. I 25 113
Platon, Phaidros p. 243 A 191, 2; 197
Plinius, nat. hist. VII 13 47
— — — 20 72, 2
— — XXVIII 30 47
— — — 32 48
— — XXXIII 84 165, 2
Plutarch, Aem. Paul. 25 50, 1
— Arat 7 41
— de Iside 28 159
— quaest. symp. V 7, 1 p. 680 E 48
— Perikles 13 196 f.
— Pyrrhos 3 67; 72, 1
Ps.-Plutarch, parall. XVII p. 309 F ff. 147 ff.
Porphyrios, vit. Pythag. 23 46
— — 29 198
Proklos, hymn. VI 5 ff.; VII 43 ff. 36

Schol. Persius II 56 151; 156
— Platon, Phaidros p. 243 192
Solon 2, 4 13, 1
— 12, 61 f. 35
— — 62 197
Sophronios *Laudes in SS. Cyrum et Johannem* init (Migne Patr. Gr. 87, 3 S. 3414 A ff.) 200 f.
— *SS. Cyri et Joh. miracula* S. 3560 C D 117, 1
Statius, silvae I 4, 98 ff. 35
Strabon p. 588 48

Strabon p. 801 119
Sueton, Augustus 94 93, 1
— Nero 1 50, 1
Suidas unter *βιώσιμος* 133, 2
— *Δομνῖνος* 113 f.; 156
— *Φορμίων* 193

Tacitus, hist. IV 81 68, 2; 198
— — 83 f. 159 f.
Theognis 757 ff. 13
Theokrit XVII 36 52
— XXIV 6 ff. 54

Valerius Maximus I 8, 2 196
— II 4, 5 31, 3
Varro, sat. Menipp. frg. 560 54, 3
Vita Hadriani 25 66; 73
— Heliogabali 7 88, 0
— St. Eligii II 51 29, 4

Xenophon von Ephesos V 7 59

B. Inschriften

Anthol. Lat. ed. Buecheler 987 58
— 995 59
Bull. della comm. arch. commun. di Roma XXIV S. 174 30, 3
Buresch, Klaros S. 11 150
— 82 150

CIL VI 68 196

Dittenberger, Sylloge ² II 590 104, 1
— 805 7; 113
— 806 7
— 807 63 f.; 108 f.; 115, 3; 116; 196

IG IV 951, 22 ff. 30
— 23 ff. 87
— 34 ff. 87
— 42 ff. 104, 2
— 46 197
— 48 ff. 90
— 54 ff. 96, 2
— 69 ff. 104, 2
— 73 ff. 87; 88
— 79 ff. 5, 0
— 84 f. 88
— 95 ff. 86
— 98 ff. 80
— 113 ff. 100
— 120 ff. 30, 1; 89
IG IV 952, 1 ff. 85
— 7 ff. 190
— 10 ff. 83
IG IV 952, 19 ff. 111, 1
— 26 ff. 172
— 27 174, 2
— 38 ff. 85
— 45 ff. 89
— 50 ff. 90
— 55 ff. 86
— 60 ff. 28, 6
— 64 ff. 87
— 86 174, 2
— 95 ff. 88
— 102 ff. 106
— 110 ff. 72
— 115 ff. 197
— 116 ff. 93
— 119 ff. 88
— 122 ff. 28 f.; 89
— 129 ff. 93
IG IV 955 6; 30; 112
— 956 6; 156
— 1318 136, 2
— 1513 88
IG VII 299 39
— XII 1, 22 41
— — 695, 69 39

Kaibel, Epigr. Gr. 562 37
— 831, 9 ff. 13, 1
— 839 78
— 1026 49
— 1027 78

Mélanges Perrot S. 42 100f.; 111, 1; 197
Philologus LVI S. 167ff. 106
Rhein. Mus. LV S. 77 61

C. Textkritisch behandelte Stellen; ergänzte Inschriften

Aelian, frg. 42 133, 2
— — 49 153
— — 88 152
Aischylos, Hiket. 312 23
— Prometheus 848ff. 20, 1
Aristides II S. 336 § 8 Keil 198
Artemidor IV 22 185, 1; 186
Athenagoras, Apologie 26 141, 1 u. 2

Etym. Magn. 434, 15 40, 4

Gervasius von Tilbury X S. 102 Liebrecht 165, 2

Hygin, *praef.* 61, 2
IG IV 952, 69ff. 102ff.
Mélanges Perrot S. 42, 7ff. 101; 174

Pausanias II 36, 1 105
— VII 23, 5 10, 5

Strabon p. 801 119, 1